Summa Moral Salmaticensis

Primeira Parte

SUMÁRIO

Prólogo 2
Primeiro Tratado: Sobre a Teologia Moral 8
Segundo Tratado: Sobre as Regras dos Costumes 40
Terceiro Tratado: Sobre as Leis 86
Quarto Tratado: Sobre as Virtudes 195
Quinto Tratado: Sobre Vícios e Pecados 212
Sexto Tratado: Sobre os Preceitos do Decálogo 257
Sétimo Tratado: Sobre a Fé 262
Oitavo Tratado: Sobre Esperança e Medo 302
Nono Tratado: Sobre a Caridade 309

Prólogo

A aceitação geral que o famoso Curso Moral de Salamanca mereceu entre os sábios nacionais e estrangeiros em todos os tempos encorajou os desejos de muitos, não apenas de solicitar um Compêndio ou Summa no qual sua vasta doutrina fosse compilada, para que fosse mais manual, mas ao mesmo tempo que se prestasse atenção à reforma criteriosa daquelas opiniões que, embora comuns entre os teólogos moralistas de sua época, já eram consideradas menos conformes às regras da doutrina mais sã. Os invejosos ficaram justamente magoados quando registraram naquela Obra, que era aliás de tal mérito entre tal solidez de razões, tal riqueza de doutrina seleta e tal número de resoluções, umas mais detalhadas, outras menos sólidas, e que indicavam alguma parcialidade para com o Probabilismo, que se na época em que os Padres Salamáticos a escreveram exercia uma espécie de império geral e absoluto nas Escolas, havendo poucos que não se deixassem deslumbrar por suas luzes aparentes, ela já se via quase derrubada de seu império usurpado, suas falácias descobertas diante da verdade sempre triunfante da sofística. Aqueles que leram imparcialmente o Curso Moral Salamaticense, e sempre viram em seus Autores uma propensão inata para o que entendiam ter a seu favor fundamentos mais sólidos e maior autoridade extrínseca de Escritores sérios, dificilmente poderiam duvidar de que se aqueles [iv] Padres tivessem trabalhado em sua Obra, quando tantos homens sábios já haviam despido o Probabilismo de sua

máscara, e descoberto seus enganos e consequências perniciosas, teriam procedido de acordo com eles; ou para declarar guerra a ele, ou para continuá-lo com vigor; e que se tivessem oscilado um pouco em suas opiniões em favor do sistema reinante naquele tempo, teriam sido agora os mais firmes protetores do Probabiliorismo, tendo a justiça de sua causa sido descoberta por tantos Juízes tão sábios e imparciais, como os AA. do mais alto caráter, e profunda erudição que convenceram de sua necessidade para justificar ações morais.

Desejava-se também que o Curso Moral supracitado alinhasse suas resoluções sobre as respectivas matérias que não estivessem de acordo com as Bulas e Constituições Apostólicas subsequentes; visto que, assumindo as disposições nelas contidas, não havia mais liberdade para resolver de outra forma sobre os pontos por elas estabelecidos. Por esta razão, esta reforma era necessária, para que, com ela, uma Obra registrada em mãos de tantos, e frequentemente utilizada por Confessores e Diretores de consciência, pudesse alcançar um notável complemento de perfeição.

Essas razões muito eficazes moveram poderosamente os Prelados de nosso Descalcez a conceber a criação de um Compêndio, no qual não apenas toda a doutrina do Curso Moral Salamaticense seria compilada, mas ao mesmo tempo atenderia [v] ao arranjo de suas resoluções de acordo com os princípios mais sólidos da moral cristã e evangélica, ilustrando seus respectivos assuntos com as luzes que os Oráculos do Vaticano lhes haviam sucessivamente comunicado em suas

Bulas e Constituições Apostólicas. Eles felizmente conseguiram tudo isso confiando esta importante, embora difícil, tarefa ao Rev. Frei Antonio de San Joseph , bem conhecido por suas elegantes Notas sobre as Cartas de nossa Madre Santa Teresa, e que depois de outros trabalhos foi para a Cúria Romana como Procurador Geral da Congregação da Espanha, tendo impresso naquela Cidade no ano de 1779 um Compêndio que ele dividiu em dois volumes fólio, nos quais ele, sem dúvida, satisfez completamente os desejos da Reforma e do público. Isso é atestado pelas repetidas reimpressões feitas dele; pois além de outra posteriormente repetida em Roma pelo mesmo autor, mais quatro foram feitas até o ano passado, 1798: uma em Veneza e três em Pamplona. E não é de admirar que fossem tantas. pois menos não teria sido suficiente para satisfazer os repetidos pedidos do público, que se apressava em apreciar uma obra na qual se celebrava o método mais genuíno, o estilo mais claro e, ligado à solidez da doutrina, a brevidade e a concisão, sem faltar nela a fecundidade de ideias úteis, suficientes, sem dúvida, para formar um completo Diretor das consciências dos fiéis, servindo principalmente para ganhar a apreciação, mesmo dos mais esclarecidos em Teologia Moral, a prudente discrição [vi] com que se conduz em suas resoluções sobre assuntos discutíveis, fugindo dos dois extremos perigosos do rigorismo e da frouxidão, descobrindo com a maior clareza o caminho do meio pelo qual a virtude é conduzida e pelo qual os homens caminham com segurança, guiados pela prudência cristã inseparável da reta razão.

Quis, caro leitor, adverti-lo com esta digressão, que espero que

me desculpe, porque sem ela não poderia exprimir plenamente a minha ideia da formação desta Summa Moral Salamaticense que ora lhe apresento na nossa língua comum, e na qual procurei resumir o mais brevemente possível a doutrina do supracitado Compêndio, tão estimado, sendo a sua apreciação geral a única razão da minha decisão. Porque considero, e isto a meu ver favorece os assuntos da mais recomendável prudência e circunspecção, quão útil poderia ser aos nossos moralistas nacionais, especialmente para aqueles que, ou por lhes faltarem os meios para obter outros livros magistrais; ou porque seus talentos ou estudos anteriores não lhes fornecem instrução mais profunda e extensa, são forçados a aprender assuntos morais de alguma Soma desta Faculdade, a fim de apresentar-lhes a doutrina do citado Compêndio de uma maneira mais usual e fácil, decidi assumir este trabalho, que embora muito material em sua substância, estou convencido de que alcançará por ele a importante vantagem de formar rapidamente uma multidão de súditos, que, aplicando-se ao estudo desta Soma, serão instruídos no que é necessário para dirigir corretamente as consciências dos [vii] fiéis e desempenhar utilmente os deveres de Diretores de almas, alcançando por um caminho mais curto uma instrução que nunca poderiam alcançar, pelas razões acima mencionadas, com o estudo do Compêndio Latino.

Por esta mesma razão, omiti tudo o que julguei não ser tão necessário para o fim que propus, o mesmo que acabei de insinuar; isto é: várias objeções a opiniões opostas; vindicações minhas; pontos meramente especulativos e escolásticos, e

respostas ou argumentos não tão necessários para lançar mais luz sobre o assunto. Mas, ao mesmo tempo, esforcei-me com o maior cuidado para não omitir nada substancial que pudesse ser perdido para a instrução completa de confessores e diretores de consciência. E embora esta Summa tenha sido reduzida a uma forma mais concisa de palavras, nada falta na substância das frases, como disse São Jerônimo em um assunto semelhante , epist. ad Pamach: Ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis .

Como houve várias edições do Compêndio de Salamanca enquanto seu Autor ainda era vivo, e nas últimas se acrescentou e mudou o que se persuadiu ser conveniente para maior perfeição de sua Obra, seguirei a que foi impressa em Pamplona no ano de 1791, quando ainda era vivo o Revmo. Padre Antonio de S. Joseph , e é a mais correta, e conforme seu último modo de pensar, e a mais adaptada às circunstâncias do tempo, que faz variar as resoluções morais com os direitos. [viii]

O que devo adverti-lo com mais cuidado, para que esta Summa não fique aquém da sua estima, caro Leitor, que a aprecia como um projeto do célebre Compêndio de Salamanca, é que não coloquei nela nada de minha própria engenhosidade que mereça atenção especial. Sigo em toda a sua clareza de método, seu estilo fácil e, acima de tudo, os meios prudentes de suas resoluções. Você encontrará apenas a variedade necessária à natureza de uma Summa mais reduzida; isto é: vários Pontos unidos em um; as provas das resoluções mais concisas em redação e número; os argumentos opostos

propostos da mesma maneira; mas sem disfarçar sua força para esclarecer ainda mais a verdade com suas respostas.

Toda essa variação, embora em substância não haja diferença entre esta Summa e o Compêndio acima mencionado, mostra que meu trabalho ao compilá-la não ultrapassa a esfera do materialismo e que, sendo, portanto, tão pouco recomendável em si mesma, não posso pedir ao público qualquer recompensa por ela. Minha única intenção de servir ao bem comum por este meio é o que eu poderia reivindicar em meu favor, se eu alcançasse alguma parte dos meus desejos, mas mesmo estes desejo ser completamente desinteressado, e apenas peço a benevolência dos meus Leitores, para que, não se detendo nos muitos defeitos desta Obra, observem a retidão da minha vontade em publicá-la. Ótimo.

Primeiro Tratado: Sobre a Teologia Moral

É verdade que, ignorando os princípios de uma faculdade, devem ser ignorados também os seus princípios, como adverte o jurista Baldo: ignoratis principiis, ignorantur principiata: leg. I. ff. de orig. Jur., trataremos em primeiro lugar das coisas desta Summa ou Compêndio Moral da Moral; isto é: da sua existência, do seu objeto e dos lugares ou fontes de onde esta Ciência deduz as suas resoluções; o que praticaremos brevemente, omitindo questões puramente especulativas.

Capítulo I
Da existência, natureza, objeto e lugares da teologia moral

Reunimos todos esses pontos em um único capítulo para que, evitando a prolixidade, os leitores possam obter algumas informações específicas sobre eles, e possamos prosseguir de agora em diante com mais método e clareza.

Primeiro ponto: Sobre a existência, natureza e objeto da teologia moral

P. Existe teologia moral?

R. Sim, existe; porque, tendo Deus ordenado o homem para um fim sobrenatural, é necessária alguma faculdade que, pressupondo o conhecimento desse fim, sirva para ensiná-lo a direcionar suas operações em direção a ele; e, como esta é a função própria da teologia moral, sua existência é necessária.

Argumento contra esta razão: Para dirigir as ações humanas, Ética ou Filosofia Natural seriam suficientes; portanto, a Teologia Moral não seria necessária para este propósito.

R. distinção: Para dirigir as ações humanas a um fim natural, a Filosofia Natural é suficiente, isso é concedido; mas para direcioná-las a um fim sobrenatural, isso é negado. A Filosofia Natural apenas fornece regras para que o homem ordene suas ações para um fim natural, não para um fim sobrenatural que ele não conhece, deixando essa direção para a Teologia Moral, que, supondo no homem o conhecimento de seu fim sobrenatural último pela fé, prescreve certas regras para que ele ordene suas ações; como veremos agora em sua definição.

P. O que é Teologia Moral?

R. É: Facultas disserens de actibus humanis in ordine ad Deum, ut finem supernaturalem: “A faculdade que discute os atos humanos na ordem para Deus, como fim sobrenatural.”

A faculdade tem a razão de ser de um gênero; portanto, a Teologia Moral concorda com outras ciências ou faculdades. As outras partículas servem como uma diferença; pois é por elas que esta ciência se distingue das outras, sendo exclusivo da Teologia Moral tratar dos atos humanos como direcionados a Deus como o fim último na ordem sobrenatural.

P. Qual é o objeto da teologia moral?

R. Que o objeto formal quod é Deus: “Que o objeto formal é Deus”, porque este é o objeto formal de qualquer ciência, ao qual todas as coisas tratadas nela são reduzidas; e tudo o que é tratado na teologia moral é reduzido a Deus como o fim último, como pode ser visto nos sacrifícios, sacramentos, leis, preceitos e outros assuntos tratados nela. Por isso a teologia é chamada Sermo de Deo: “Discurso sobre Deus”, como Santo Tomás aponta na prima pars, quest. I, art. 7: “primeira

parte, questão 1, artigo 7”.

A.2. Que o objeto quo formal ou razão sub qua da teologia moral é a revelação virtual, por meio da qual ela toca seu objeto formal quod Deus: quo formal: “sob o aspecto formal”, sub qua: “sob o qual”, quod: “o qual”

Portanto: “Que o aspecto formal ou razão sob a qual a teologia moral age é a revelação virtual, pela qual ela atinge seu objeto formal, que é Deus.”

P . O que se entende por revelação formal e o que por revelação virtual?

A. Que a revelação formal é: veritas immediate de fide

"Verdade imediatamente da fé”; ou é: propositio expresse contenta in Sacra Scriptura: “proposição expressamente contida na Sagrada Escritura”.

A virtual é: propositio legitime deducta ex altera formaliter revelata: “proposição legitimamente deduzida de outra formalmente revelada”.

Exemplos: Esta proposição: Christus est homo: “Cristo é homem”, contém uma verdade formalmente revelada; e esta outra: Christus est risibilis: “Cristo é risível”, contém outra virtualmente revelada, porque é legitimamente deduzida da primeira.

A.3 . Que o objeto material da teologia moral são todas as ações humanas, tanto boas quanto más, na medida em que são reguladas pela razão; pois esse é o objeto material de toda ciência, que é o seu sujeito, e na teologia moral tudo se reduz a lidar com ações humanas boas e más, ordenando ou

aconselhando as primeiras e proibindo as últimas.

Segundo Ponto, dos Lugares Teológicos

Pergunta: Quantos e de quais são os lugares ou fontes dos quais a teologia moral deve deduzir suas resoluções sólidas?

Resposta: São os dez seguintes:

Primeiro: A autoridade da Sagrada Escritura revelada por Deus.

Segundo: A das Tradições de Cristo e seus Apóstolos.

Terceiro: A da Igreja Católica.

Quarto: A dos Concílios, especialmente gerais.

Quinto: A do Sumo Pontífice.

Sexto: A dos Padres da Igreja.

Sétimo: A dos teólogos e canonistas.

Oitavo: Filosofia ou razão natural.

Nono: A autoridade dos juristas que professam a verdadeira filosofia.

Décimo: A da história humana fundada em princípios sólidos.

Destes dez lugares, os três últimos são considerados extrínsecos e estranhos, e os sete primeiros são intrínsecos e próprios da teologia moral. Daremos alguma atenção, embora breve, a cada um nos capítulos seguintes.

Das Sagrada Escrituras

P. O que é a Sagrada Escritura? **R**. Que é Verbum Dei formaliter scriptum ipso Deo peculiari Autore. Diz-se: ipso Deo peculiari Autore, ou seja, por ter escrito com o dedo a lei do Decálogo, ou melhor, por ter ditado aos Escritores sagrados

todas as palavras, ou pelo menos, como alguns pensam, todas as frases.

Toda a Escritura Divina está contida na Bíblia chamada Vulgata, que é autêntica e aprovada pela Igreja. Ela consiste em setenta e dois livros. Quarenta e cinco pertencem ao Antigo Testamento e os vinte e sete restantes ao Novo. Todos eles são Sagrados, conforme definido pelo Concílio Tridentino. Sess. 4.

P. Qual é o sentido da Sagrada Escritura? **R**. Que é: Conceptus ab Spiritu Sancto intentus per Scripturam Sanctam manifestatus.

P. Em que se divide o sentido da Sagrada Escritura?

R. Que se divide, primeiro, em literal e espiritual, ou metafórico. Em segundo lugar, o literal se divide em próprio e impróprio. Próprio é o que é expresso pelas palavras, tomadas de acordo com sua significação natural e genuína. O impróprio, ou metafórico, ocorre quando as palavras não são tomadas em sua significação própria, mas em um sentido diferente, como quando se diz de Cristo que ele é: Agnus, Leo, Petra, etc. O sentido espiritual ocorre quando as coisas significadas pelas palavras são sinais de outras coisas. Isso pode acontecer de três maneiras; isto é, ou com referência ao que cremos, e é chamado de sentido alegórico; ou com referência ao que esperamos, e é chamado de sentido anagógico ; ou finalmente na ordem do que fazemos, e é chamado de sentido moral.

Disto se segue que há quatro significados da Sagrada Escritura; a saber: literal, alegórico, anagógico e moral, que são declarados nestes versículos:

«Littera gesta docet; crux credas Allegoria.
Moralis quid agas; quo tendas, Anagogia.»

"A letra mostra o que aconteceu;
a alegoria, no que deves crer;
a moral, o que deves fazer;
a anagogia, para onde deves caminhar."

Que o exemplo a seguir sirva como um exemplo útil para esta afirmação e para muitas outras: Jerusalém, no sentido literal, significa uma cidade com esse nome na Palestina; no sentido alegórico, a Igreja militante; no sentido anagógico, a Jerusalém Celestial; e no sentido moral, a alma do justo.

P. Todos esses quatro significados são encontrados em toda a Sagrada Escritura? **R**. Nem sempre, como se vê naquele doce preceito do Decálogo: Diliges Dominum Deum tuum, etc., que, entendido e cumprido literalmente, não deixa nada a desejar. Mas dois significados literais, de sua própria natureza, podem ser encontrados no mesmo texto, como se vê neste: Ego hodie genui te ; que, em sentido literal, pode ser entendido como a geração temporal e eterna de Cristo, e até mesmo como sua Ressurreição. O sentido literal, como primariamente pretendido pelo Espírito Santo, é, devidamente entendido, mais perfeito que o espiritual. Um mal-entendido pode surgir de que littera occidit. Para uma melhor explicação.

P. Existe algum texto na Sagrada Escritura que não deva ser interpretado literalmente?

R. Sim; como se vê nestas palavras: Si manus tua dextera scandalizat te, abscinde eam, et projice abste; que, diz-se,

quando Orígenes as interpretou literalmente, o levaram a ser cruel consigo mesmo e a castrar-se com as próprias mãos.

P. De qual dos sentidos acima devemos formar um argumento para crer e agir? **R**. Do sentido literal, próprio, no qual o Espírito Santo infalivelmente nos manifesta Sua mente. E, portanto, tudo o que nos é dito literalmente na Sagrada Escritura é o argumento mais eficaz para o que devemos crer e agir. Este argumento só pode ser deduzido do sentido espiritual ou impróprio quando sabemos que Jesus Cristo ou Seus Apóstolos o usaram, assim como o Divino Mestre de fato usou a serpente metálica exaltada para significar Sua futura elevação na Cruz, e São Paulo usou os dois filhos de Abrão para significar os dois Testamentos. Se nenhum argumento eficaz para crer e agir pode ser deduzido do sentido espiritual, ainda mais se deve dizer do sentido chamado "acomodativo", visto que este último é mais arbitrariamente forjado pelo intérprete do que pretendido pelo Espírito Santo.

Das Tradições

P. O que é Tradição?

R. Que é: notitia non scripta, sed a primis usque ad nos de gente in gentem oretenus continuata — "conhecimento não escrito, mas transmitido oralmente de geração em geração desde os primeiros até nós."

P. Em que se divide a Tradição?

R. Que é em Divina, Apostólica e Eclesiástica.

A Divina é: Quaedam doctrina non scripta, sed a Deo vel Christo immediate derivata, et de aure in aurem usque ad nos

continuata — "doutrina não escrita, mas derivada imediatamente de Deus ou de Cristo, e transmitida de boca em boca até nós."

Tal era a doutrina na lei natural da criação do mundo por Deus, do remédio para o pecado original e dos ritos pelos quais Deus era reverenciado; na lei escrita a doutrina da autoridade dos Livros Sagrados e do remédio para o pecado original nas mulheres; e na lei da graça a da Virgindade perpétua da Mãe de Deus, que há sete Sacramentos e vários outros.

A Tradição Apostólica é: Quaedam doctrina ab Apostolis viva voce dimanata, et usque ad nos semper continuata — "doutrina emanada dos Apóstolos com viva voz, e sempre transmitida até nós."

Tal é a observância da Quaresma e do Domingo em vez do Sábado.

A Tradição Eclesiástica é: Doctrina post tempora Apostolorum a Praelatis per modum consuetudinis introducta, et usque ad nos semper observata — "doutrina, após os tempos dos Apóstolos, introduzida pelos Prelados por meio da costumeira observância, e sempre mantida até nós."

Tal é a observância de certos festivais, a abstinência de carnes, ovos e laticínios em certos dias; o piedoso costume de fazer o sinal da cruz sobre nós mesmos, usar água benta e outros que pertencem aos ritos e cerimônias.

P. De quais tradições se pode extrair um argumento firme em favor da fé e da moral?

R. Da divina e da apostólica universal, que sempre e em toda parte foi observada. São Paulo entende isso quando diz:

Tenete traditiones — "Retende as tradições".

A eclesiástica, embora não goze de igual autoridade com a mencionada, é, no entanto, uma regra certa para a fé e os bons costumes; de modo que qualquer um que dela duvide deve ser considerado imprudente; e até mesmo suspeito de heresia, quem desprezar os sacramentais e outros ritos da Igreja, como fazem tolamente os luteranos.

Da Igreja

P. O que é a Igreja?

R. Que ela é: Congregatio fidelium baptizatorum ad colendum Deum adunata, cuius caput invisibile est Christus Dominus, et visibile Summus Pontifex in terris — "Congregação dos fiéis batizados reunida para adorar Deus, cuja cabeça invisível é Cristo Senhor, e visível o Sumo Pontífice na terra."

A Igreja é chamada congregatio — "congregação" — porque não pode subsistir em uma só pessoa, mas deve consistir pelo menos de três súditos, que em direito, como se diz, formam um Capítulo. Acrescente: ad colendum Deum adunata — "reunida para adorar Deus" — pelo qual a verdadeira Igreja se distingue de outras congregações e Igrejas profanas ou políticas. Fidelium baptizatorum — "dos fiéis batizados" — porque sem o Batismo ninguém pode entrar nesta Igreja. Pelas últimas cláusulas da definição acima, os hereges e os cismáticos são excluídos dela, aqueles que miseravelmente se encontram fora dela sem uma verdadeira Cabeça ou Pastor legítimo.

P. Quem são os membros desta Igreja?

R. Três coisas são necessárias para ser membro dela: Batismo

fluminis — "do rio", fé e obediência ou sujeição ao Sumo Pontífice. Assim, aqueles que não são batizados, mesmo que estejam em graça, ou catecúmenos, não são membros dela, nem aqueles que foram batizados se se afastaram da obediência ao Sumo Pontífice, como hereges e cismáticos.

P . Quais são as características ou particularidades da verdadeira Igreja?

R . Estas são as quatro seguintes: a saber, que ela é Una, Santa, Católica et Apostolica — "Uma, Santa, Católica e Apostólica."

Ela é Una — "Uma" — como fica evidente em São João 10: "Há uma só alma e um só pastor"; e no Apóstolo ad Efésios 4: — "aos Efésios 4:" — "Um só corpo e um só espírito, um só Senhor, uma só fé, um só batismo"

Ela é Santa — "Santa" — não porque todos os fiéis o sejam, como os hereges infelizmente deliravam, pois isso é próprio da Igreja triunfante, mas porque sua doutrina, fé e Sacramentos são Santos, e tudo nela respira Santidade.

É a Igreja Católica ou Universal — "Católica ou Universal" —, estendida do Oriente ao Ocidente. É assim porque é sempre uma e a mesma, e deve perdurar até o fim dos tempos. É Católica ou universal em sua doutrina, que sempre foi, é e sempre será uma e a mesma.

É finalmente Apostolica — "Apostólica" —, por provar, possuir e manter sua posse desde o tempo dos Apóstolos, sem que tenha havido interrupção desde então até agora na sucessão dos Sumos Pontífices, nem na crença de seus dogmas, pois os aprendeu de seus primeiros Mestres.

P. A Igreja é visível?

R. Sim, é; pois seu Chefe, o Sumo Pontífice, seus Pastores, seus membros, que são os fiéis, seus ritos, cerimônias e Sacramentos são visíveis. Isso não significa que deixemos de crer que exista uma Igreja; pois o que vemos nela é uma coisa, e o que cremos é outra. Vemos os Sacramentos e cremos em seu poder, crendo que eles causam uma graça que não se vê. Assim, vemos a Igreja, mas cremos que nela são dadas a verdadeira fé, a graça e a caridade, que não se vêem.

P. O argumento tirado da autoridade da Igreja universal é firme em termos de fé e moral?

R. Sim; pois a autoridade da Igreja universal é certíssima e infalível, assim como sua doutrina. Por esta razão, o Apóstolo da Igreja I ad Timóteum cap. 3 — "1ª carta a Timóteo, capítulo 3" — mostra a firmeza da verdade.

Dos Concílios

P. O que é um Concílio?

R. Que é: Congregatio Praelatorum Ecclesiae ad fidei, morumque disputas definendas a legitimo Superiore approbata — "Congregação dos Prelados da Igreja, aprovada pelo legítimo Superior, para definir disputas sobre a fé e os costumes."

Existem quatro tipos de Concílios, a saber:

I) Geral — "Ecumênico" —, ao qual são chamados os Bispos de todo o Mundo, e sobre o qual o Papa, ou outro em seu nome, preside.

II) Nacional — "local" —, ao qual são chamados os Arcebispos

e Bispos de algum Reino ou Nação, sobre o qual o Patriarca ou Primaz preside.

III) Provincial — "Provincial" —, ao qual os Bispos da Província comparecem, e são presididos pelo Arcebispo ou Metropolita.

IV) Diocesano — "Diocesano" —, ao qual os Párocos e Padres de alguma Diocese comparecem, e o próprio Bispo preside. Este não é propriamente um Concílio, uma vez que somente o Bispo tem jurisdição e o voto decisivo nele.

Em toda verdadeira congregação que é um verdadeiro Concílio, os Bispos e outros membros não são meramente Conselheiros, mas Juízes com voto decisivo. Isto pressupõe:

P. Que argumento se deduz da autoridade dos Concílios em relação à fé e aos bons costumes?

R1. Que um Concílio Geral aprovado pelo Papa é uma regra certa em relação à fé e aos bons costumes; porque, uma vez assim, forma uma congregação infalivelmente assistida pelo Senhor, que disse por meio de São Mateus 18: Ubi sunt duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum — "Onde dois ou três se reunirem em meu nome, ali estou no meio deles."

A.2 . Que também os Concílios Nacionais ou Provinciais, corroborados pela autoridade do Sumo Pontífice e aprovados para toda a Igreja, são uma regra certa para a fé e retidão de operações. Afirmar o contrário seria temeridade e um erro que beira a heresia; e assim várias heresias foram condenadas em muitos concílios particulares, como o de Prisciliano no primeiro de Toledo, aprovado por Leão II. Elvidio foi condenado na Telense confirmada por Sirício, e Pedro de Osma na Alcalá,

presidida por Dom Alonso Carrillo, Arcebispo de Toledo, aprovada por Sisto IV.

A.3. Que, embora os Concílios Nacionais, Provinciais ou Diocesanos não gozem de infalibilidade sem a aprovação do Papa, eles têm, no entanto, uma autoridade muito grave; e, portanto, os teólogos devem consultá-los nos assuntos que tocam na disciplina peculiar, para que os ritos e costumes louváveis introduzidos pelos Prelados possam ser observados, de acordo com as piedosas sanções de suas províncias ou dioceses.

A.4. Que nenhum Concílio que não seja confirmado pelo Papa constitui uma regra certa de fé e moral, porque nenhum Concílio, mesmo Geral, é firme e estável sem a confirmação do Sumo Pontífice. E assim é evidente que vários Concílios, tanto Gerais como Particulares, erraram, como se pode comprovar por vários exemplos que o comprovam. Disto se infere que o Sumo Pontífice não é obrigado a aderir à pluralidade de votos, mas à verdade; porque a sua autoridade não procede da maioria dos votos, mas da influência do Alto, que é infalível.

Do Sumo Pontífice

P. O Papa pode errar em matéria de fé e moral?

Antes de responder à pergunta, é necessário salientar que o Papa pode ser considerado um Doutor particular, e nesta discussão não estamos tratando dele; pois não duvidamos que ele possa errar como qualquer outro Doutor particular. Ou pode ser considerado uma pessoa pública, como Vigário de Cristo e Pastor universal da Igreja, ensinando ex cathedra — "da

cadeira", ou seja, oficialmente como chefe da Igreja. Supondo-se isso:

A. Que o Sumo Pontífice não pode errar em questões relativas à fé e à moral, sendo considerado Doutor da Igreja universal. Esta resolução é provada pelas palavras do Senhor a São Pedro, relatadas em São Lucas, capítulo 22: Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos — "Eu roguei por ti, para que a tua fé não falhe; e tu, quando te converteres, confirma teus irmãos." Nas quais Cristo prometeu a São Pedro, e nele a todos os seus legítimos sucessores, a infalibilidade na fé, para que confirmassem nela todos os demais fiéis.

P. Cabe ao Papa definir questões relativas à fé e à moral?

R. Este poder é próprio e exclusivo do Vigário de Jesus Cristo, uma vez que as palavras acima mencionadas foram ditas apenas a São Pedro e, por meio dele, aos seus legítimos sucessores.

Concluiremos esta questão apresentando duas proposições condenadas por Alexandre VIII, deixando o tratamento mais difuso delas para os controversos Teólogos. O primeiro deles, que é o 29º entre os reprovados por este Pontífice, dizia: Futilis et toties convulsa est assertio de Romani Pontificis supra Concilium Aecumenicum autoritate; atque in fidei quaestionibus decernendis infalibilitate — "É fútil e muitas vezes refutada a assertiva de que o Pontífice Romano, por cima do Concílio Ecumênico, teria autoridade e infalibilidade ao decidir questões de fé."

O segundo, que é o número 30, dizia: Ubi quis invenerit

doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absoluto potest tenere, et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam — "Onde alguém encontrar uma doutrina claramente fundamentada em Agostinho, pode mantê-la e ensiná-la absolutamente, sem respeitar qualquer bula do Pontífice."

Dos Santos Padres

Chamamos de Santos Padres da Igreja aqueles que floresceram em seus méritos e doutrina, acompanhando ambos com uma fé verdadeira. Trataremos deles aqui como seus Doutores em questões de fé e moral; porque o que eles escreveram sobre outros assuntos não é relevante no presente, nem cabe aos teólogos examiná-lo. Isso é presumido.

P. Que argumento se forma a favor da autoridade dos Santíssimos Padres da Igreja em matéria de fé e moral? **R**. Que a partir de seu consenso uniforme na exposição da Sagrada Escritura se forma um argumento eficaz para sua verdadeira compreensão. Esta é, em geral, a opinião dos autores católicos contra os hereges, que tão diligentemente buscaram rebaixar a grande autoridade dos Santíssimos Padres da Igreja, tão venerados em todos os Concílios, e mais recentemente no de Trento, que na Sessão 4 proíbe a exposição da Sagrada Escritura contra o consenso unânime dos Padres.

Dos Teólogos e Canonistas

P. Qual é o argumento de autoridade dos teólogos e canonistas em relação à fé e à moral? **R**. 1. Que sua opinião uniforme sobre esses assuntos é um argumento eficaz a seu favor, de modo que seria heresia, ou algo próximo disso, opor-se a ela; pois não há dogma recebido com tal uniformidade que a Igreja não ensine e abrace ao mesmo tempo. **R**. 2. Que o consenso

uniforme de todos os canonistas quanto à compreensão das leis canônicas é um argumento eficaz de que elas são as verdadeiras e genuínas, e seria precipitado discordar delas; porque em todos os assuntos o crédito deve ser dado aos seus professores. O mesmo deve ser dito, pela mesma razão, da opinião comum dos teólogos católicos em relação a questões teológicas.

E deve-se notar que, quando se trata de questões relativas à fé e à moral, a autoridade dos teólogos deve ser preferida à dos canonistas, e vice-versa, quando se trata de questões próprias da profissão destes últimos. Isso foi praticado por São Tomás Quodlib. 11 a. 9 d.C.

Dos Três Últimos Lugares

P. Que argumento pode ser deduzido da Filosofia Natural em favor da fé e da moral?

R. Seu conhecimento é muito propício a uma compreensão mais perfeita das questões teológicas; pois sem sua luz ninguém se torna um teólogo perfeito. No entanto, os católicos devem ter o cuidado de evitar dois extremos a esse respeito, ambos muito expostos e prejudiciais. O primeiro é o daqueles que querem provar tudo pela razão natural, como muitos filósofos de nosso tempo tentam. O segundo é o daqueles que, desprezando a razão natural, querem provar tudo pela autoridade da Sagrada Escritura e das Sagradas Escrituras.

In medio consistit virtus, quando extrema sunt vitiosa — "A virtude está no meio, quando os extremos são viciosos."

O teólogo, portanto, deve valer-se da razão natural de tal maneira que, com sua luz, esteja mais apto a deduzir suas resoluções teológicas, mas sem dar à primeira mais assentimento, nem à segunda mais força, do que sua maior ou menor probabilidade merece.

P. A jurisprudência nos guia na decisão de questões de fé e moral?

R. Sim, pois é um certo tipo de filosofia natural, cujos princípios são: neminem laedere — "não prejudicar ninguém";

jus suum unicuique tribuere — "dar a cada um o que é seu"; à observância dos quais quase toda a teologia moral se ordena.

P. O que devemos dizer sobre a história humana em relação aos argumentos a favor da fé e da moral?

R. Que a História Eclesiástica, em particular, é muito útil a todos os teólogos para fundamentar mais solidamente suas decisões, visto que é uma compilação de eventos ocorridos em séculos anteriores, sem os quais estariam sujeitos a muitos erros. E basta dizer o que foi sugerido a respeito de cada um dos lugares ou fontes dos quais a Teologia Moral deve deduzir suas decisões.

Capítulo II
Dos Atos Humanos

Embora todos os atos humanos sejam morais, muito poucas pessoas compreendem completamente sua moralidade; por isso será muito útil fornecer algumas informações sobre ela desde o início, como faremos nos pontos seguintes.

Sobre a Moral

P. O que é moralidade?
R. Que moralidade, derivada de more — “do costume” —, bem como humanitas ab homine — “a humanidade proveniente do homem” —, é: Respectus realis regulabilitatis, seu commensurabilitatis cum regulis rationis — “respeito real da regulabilidade, ou possibilidade de ser medido pelas regras da razão” —. Dizemos respectus realis — “respeito real” — para declarar que a moralidade é uma coisa real, e não um ser da razão. Dizemos cum regulis rationis — “com as regras da razão” —, e não cum lege ou praecepto — “com a lei ou preceito” —, para denotar que existem muitos atos morais que não são ordenados por preceito ou lei, como entrar na religião, o celibato e muitos outros.

P. De que maneiras existe a moralidade?
R. Que ela é adequadamente dividida em bondade — “bom” — e malícia — “maldade” —, que são suas espécies essenciais — “que são suas espécies essenciais” —, como diz São Tomás (II, q. 18, a. 5) nestas palavras: “A diferença entre o bem e o mal em um objeto é comparada per se — “por si mesma” — à razão, ou seja, conforme o objeto é adequado ou inadequado para ela. Portanto, é claro que o bem e o mal diversificam as espécies em atos morais; pois as diferenças diversificam as espécies per se.

Da Liberdade

P. O que é Liberdade?

R. Como a consideramos aqui, ela é: facultas voluntatis habens se ad utrumlibet — “faculdade da vontade que se dirige a qualquer opção” —. A primeira é dividida em atual e potencial. A atual ocorre quando alguém realmente age com indiferença. A potencial ocorre quando o ato é exercido sem o exercício real dele, como no caso dos loucos e dos bêbados. Mais claramente: A primeira consiste em agir com indiferença, e a segunda em ser capaz de agir com ela. A segunda é dividida em liberdade da contradição e da contrariedade. A primeira consiste em ser capaz de agir ou abster-se de agir; por exemplo, amar ou não amar. A segunda em ser capaz de explodir em atos contrários, como amar e odiar.

P. Que liberdade é necessária para a moralidade?

R. Ou a liberdade formal real, ou a liberdade virtual, direta ou indireta; pois, para que um ato seja moral, ele deve ser regulado por lei, pois, sem essa lei, não há prevaricação. E como essa natureza regulada só pode ser encontrada em atos livres, indiferentes aos dois extremos da bondade ou da malícia, segue-se que, sem a liberdade mencionada, não pode haver moralidade nos atos humanos.

Arg. contra.

Se um homem e uma mulher que são amentes se conhecessem carnalmente por indução de alguém, o ato seria moral, porque mesmo que não pecassem, aquele que os induziu pecaria; e ainda assim naqueles que são amentes não há tal liberdade; portanto, não é necessário que o ato seja

moral.

A . Que tal cópula não seria pecaminosa naqueles que são amentes, embora seja absolutamente assim. Seria assim naquele que os induziu a ela, porque ele age livremente, e para isso é suficiente que o ato seja mau ab intrinsico — “pela sua própria natureza” —. Por esta razão, o Papa Inocêncio XI condenou a seguinte proposição, que é a 15ª entre outras que ele reprovou: Licitum est filio gaudere de parricidio patris a se in ebrietate perpetrato, propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas — “É lícito ao filho alegrar-se pelo parricídio do pai cometido por ele em embriaguez, por causa das enormes riquezas herdadas daí” —.

P . A liberdade de contradição é suficiente para a moralidade, ou a liberdade de contrariedade também é necessária?

R . A primeira é suficiente; assim como é suficiente para o mérito, como se viu em Cristo, que só por isso mereceu. Isso também não nos impede de dizer, contra isso, que em Eclesiastes 31 — “31” — é louvado: “Quem transgride, e não transgride; quem faz o mal, e não sofre” — “Quem transgride, e não transgride; quem faz o mal, e não sofre” —. Pois aqui apenas a liberdade de contrariedade é louvada, não porque seja absolutamente necessária para o mérito, mas porque é por natureza mais adequada a ele.

Do Voluntário

P. O que é voluntário?

R. Que é: Quod procedit ab intrinseco cum cognitione finis — “o

que procede do interior com conhecimento do fim” —. Divide-se em necessário e livre. O necessário é aquilo que procede à voluntate determinata ad unum — “à vontade determinada para um só” —; como o amor com que os Bem-aventurados amam a Deus, que não podem deixar de amá-lo. O livre é aquilo que procede à voluntate cum plena indifferentia — “com plena indiferença” —; como comumente acontece nos atos da nossa vontade.

O ato voluntário livre divide-se ainda em perfeito e imperfeito. O primeiro ocorre quando dele procede o ato da vontade, com pleno conhecimento por parte do entendimento, e o segundo, quando esse conhecimento é semipleno, ou imperfeito. O ato voluntário pode ser também físico e moral. Será físico quando o sujeito agir por si mesmo; e moral quando o fizer por intermédio de outro. O ato voluntário pode também ser expresso, como neste ato: Quero escrever, e pode ser implícito ou interpretativo, que também se chama indireto, e ocorre quando, embora a coisa não seja expressamente pretendida, é imputada ao agente em razão de seu ato ou omissão. Finalmente, o ato voluntário pode ser voluntário in se, como o ato com que se quer dar esmola, e voluntário in causa — “em razão da causa” —, como tirar a vida a alguém que se embriaga, prevendo que a embriaguez pode matar o seu próximo.

P. O voluntário é essencial à moralidade?

R. Sim; pois, como diz São Tomás em 2 Dist. 24 a. 2: Ibi incipit genus moris, ubi incipit dominum voluntatis — “Ali começa o gênero do hábito, onde começa o domínio da vontade” —. A

razão é: porque um ato que não procede dele não pode ser imputado à vontade, nem pode uma ação ser boa ou má sem proceder da vontade; e, portanto, também não pode ser moral.

P. Um ato voluntário é o mesmo que um ato livre?

R. Não; pois é voluntário, basta que proceda da vontade com conhecimento do fim; mas, para ser livre, são necessárias a indiferença no julgamento e a liberdade na vontade. Daí latius patet voluntarium, quam liberum — "o voluntário se estende mais amplamente do que o livre" —; pois todo livre é voluntário, e nem todo voluntário é livre.

Sobre o Involuntário e suas Causas

P. O que é involuntário?

R. Que é: Quod procedit ab extrinseco, vel sine cognitione finis — "o que procede do exterior ou sem conhecimento do fim" —. A definição é clara e dispensa maiores explicações. Há quatro causas que o produzem, segundo São Tomás i. 2. q. 6, a saber: "violência", "medo", "concupiscência" e "ignorância, e de cada uma delas falaremos algo nos artigos seguintes.

Sobre a Violência

P. O que é violência?

R. O que é: Quod procedit ab extrinseco, passo non conferente vim — "o que procede do exterior, sem que o sujeito que sofre a cause" —. De acordo com esta definição, duas coisas são necessárias para a violência: a saber, que o princípio que a

causa seja extrínseco; e que o sujeito que a sofre não a influencie, mas sim resista positivamente a ela.

P. A vontade pode sofrer violência em seus próprios atos?
R. Não, porque, sendo essencialmente voluntários, repugna-lhe que sejam violentos e forçados. Ela pode, de fato, sofrer violência em seus atos comandados, que devem ser executados por meio de outras forças; como andar, ouvir e outras ações externas às quais um homem pode ser forçado, sem que a vontade o queira, e mesmo enquanto ela resiste.

Do Medo

P. O que é o medo?
R. Que é: Passio qua refugimus malum futurum cui resisti non potest — “paixão pela qual fugimos do mal futuro ao qual não podemos resistir” —. Pode ser ab intrinseco ou ab extrinseco. Será ab intrinseco quando, embora seja causado por alguma causa extrínseca, toda a escolha dos meios para evitá-lo surge do sofredor; como acontece com alguém que, vendo-se em perigo de perder a vida em um naufrágio, escolhe entrar na religião para que Deus o livre do risco. O medo ab extrinseco é quando o mal temido surge de uma causa livre, que o ameaça, a fim de obter o consentimento do sofredor. Este medo pode ser justo, como se houvesse justa causa por parte de quem ameaça com o mal ou dano, por exemplo, se o Juiz ameaça o assassino de morte. E pode ser injusto, como se, ao contrário,

não houvesse justa causa para ameaçá-lo, como se um ladrão ameaçasse Pedro de morte se ele não lhe desse cem dobrões.
O medo também pode ser grave, ou aquele que recai sobre um homem constante, e leve, ou aquele que recai sobre um homem inconstante. Se o mal ameaçado for absolutamente grave, o medo também o será, e se o primeiro for absolutamente leve, o último também o será.
P. E como saberemos que o mal ameaçado é absolutamente grave?
R. Será assim se as cinco condições seguintes intervirem. Primeiro, que o dano ameaçado seja grave, seja para a pessoa ameaçada ou para sua família. Segundo, que o mal seja temido com sérias razões. Terceiro, que a pessoa que ameaça seja capaz de executar suas ameaças. Quarto, que ela esteja acostumada a fazê-lo. Quinto, que a pessoa ameaçada não possa escapar facilmente do perigo. Todas essas circunstâncias devem ser consideradas, não absolutamente, mas em relação às pessoas, sendo indubitável que o que é um medo leve no caso de alguns pode ser grave no caso de outros.
P. Os atos praticados por medo grave são voluntários simpliciter?
R. Sim, porque estão em conformidade com a inclinação efetiva da vontade e dela decorrem. Isso pode ser visto naquele que lança mercadorias ao mar para salvar a vida de um naufrágio: que, embora as preservasse ineficazmente, no entanto, efetivamente quer jogá-las fora, porque considera que sem esse meio não pode preservar sua vida. Portanto, os atos praticados por medo grave são voluntários simpliciter, e

somente os involuntários secundum quid.

Argumento contra isso.

Primeiro. O temor grave isenta da culpa, por exemplo, aquele que, por causa dele, não assiste à missa em dia festivo, e o mesmo com relação a outras leis humanas positivas, que não podem ser por outra razão senão a de que a fração é involuntária; portanto, etc. Segundo. Argumenta-se: Muitos contratos feitos com temor grave são nulos; portanto, isso ocorre porque, quando realizados com ele, são involuntários.

R. Quanto ao primeiro ponto, não peca quem, por grave temor, deixa de cumprir os preceitos humanos, mas não porque sua omissão seja involuntária, mas porque não o obriga a um grave prejuízo, como diremos oportunamente. Quanto ao segundo ponto, a resposta é que os contratos feitos por grave temor, anulados por lei, são válidos em si mesmos segundo a lei natural, e, portanto, o argumento é a nosso favor e não contra nós.

Da Concupiscência

P. O que é concupiscência?

R. De acordo com nosso tratamento atual, ela é: Vehemens passio appetitus sensitivi circa aliquod objectum delectabile — “paixão veemente do apetite sensitivo em relação a algum objeto agradável” —. Ela se divide em antecedente e consequente. A primeira precede o ato do intelecto e da vontade, e é sua verdadeira causa; como quando um homem é incitado à vingança pela visão de seu inimigo. A segunda segue

o ato da vontade, e não diminui, mas sim aumenta o ato voluntário; como se vê em alguém que traz à mente uma injúria que recebeu, a fim de ser ainda mais incitado por ela à vingança.

A concupiscência antecedente, embora aumente o voluntário imperfeito, diminui o perfeito e o livre; pois este último deriva naturalmente de um conhecimento perfeito, tanto do fim quanto de suas circunstâncias; e pela concupiscência antecedente, o conhecimento do objeto é diminuído e, às vezes, até o impede, ou o priva completamente, como ensina a experiência. E o mesmo deve ser entendido de qualquer outra paixão veemente. Para uma melhor compreensão desta doutrina, vale a pena notar que existem três graus de volição. O primeiro é comum aos seres racionais e brutos e consiste no ato procedendo ab intrinseco cum cognitione finis, vel objecti — “do interior, com conhecimento do fim ou do objeto” —; que, absolutamente falando, é e é chamado voluntário, embora imperfeito. O segundo ocorre quando o conhecimento das circunstâncias do objeto é adicionado ao referido conhecimento; e é chamado de voluntário perfeito. O terceiro, finalmente, ocorre quando o ato é praticado com indiferença e completa liberdade. Isso é chamado de voluntário livre.

A concupiscência, então, embora muitas vezes excite o voluntário imperfeito, diminui o voluntário perfeito e livre; pois às vezes a paixão veemente perturba tanto a razão que priva o sujeito dela, e é tal que tira sua liberdade, como se vê naqueles que, por meio dela, perdem a razão. Segue-se de tudo o que foi

dito que a concupiscência antecedente diminui o voluntário perfeito e, consequentemente, o pecado — São Tomás 1,1-2.6: art. 7.

Da Ignorância

P. O que é ignorância?

A. O que em comum é: Carentia scientiae possibilis adipisci — “falta de conhecimento que poderia ser adquirido” —. Distingue-se de nescientia, que é: carentia notitiae eorum ad quae quis non tenetur — “falta de conhecimento das coisas às quais alguém não é obrigado” —; como não saber o número das estrelas. O que diremos sobre a ignorância pode ser aplicado proporcionalmente à desconsideração, que é: carentia debitae Inspectionis — “falta da devida inspeção” —; ao esquecimento, que é: carentia debitae recollectionis — “falta da devida recordação” —, e à inadvertência, que é: carentia debitae Considerationis — “falta da devida consideração” —. Bem, eles serão ou não culpados como a ignorância, como diremos.

P. De quantas maneiras são a ignorância?

R. Que se pode ser considerada da parte do sujeito, do objeto, do tempo, da vontade e da culpa.

Da parte do sujeito, ela é dividida em negativa, privativa e positiva. A negativa é: carentia cognitionis in subjecto inepto — “falta de conhecimento no sujeito inapto” —, como na pedra. A privativa é: carentia cognitionis in subjecto apto ad illam —

“falta de conhecimento no sujeito apto para ela” —; como um adulto fiel sendo ignorante da doutrina cristã. A positiva é: carentia cognitionis cum positivo errore — “falta de conhecimento acompanhada de erro positivo” —; como se alguém acreditasse que o roubo é lícito.

A ignorância por parte do objeto pode ser juris, facti e poenae. Juris é: carentia cognitionis juris, aut praecepti — “falta de conhecimento da lei ou do preceito” —. E tal será a ignorância, que em tal dia há um preceito de jejum, embora exista na realidade. A ignorância facti ocorrerá quando, embora a lei seja conhecida, não se tem consciência de que o ato vai contra ela; como se alguém, sabendo da censura imposta ao antecessor do Clero, não soubesse que aquele a quem ele fere é tal. A ignorância poenae ocorrerá quando, conhecendo a lei, não se tem consciência da pena imposta por ela, como no caso mencionado, a ignorância da excomunhão.

Em termos de tempo, a ignorância é dividida em antecedente, concomitante e consequente.

A ignorância antecedente é aquela que precede o livre consentimento da vontade e, portanto, coincide com a ignorância invencível; pois, se faltasse, o ato não seria executado; como se alguém matasse um homem, pensando invencivelmente que ele era uma fera; de modo que, ao entender quem era, não o executaria.

A ignorância concomitante é aquela que acompanha o ato da vontade; e de modo que, mesmo que tal ignorância não existisse, o ato ainda seria executado; como se Pedro, acreditando que estava matando uma fera, tivesse tirado a vida

de seu inimigo, mas de tal forma que ele teria executado a mesma coisa, mesmo que soubesse. Essa ignorância é reduzida à ignorância invencível quando a devida diligência é praticada; e à ignorância vencível se estas não são praticadas.

A ignorância consequente é aquela que segue a vontade, como ocorre com alguém que ignora os preceitos porque positivamente não quer ser instruído neles.

Por parte da vontade e da culpa, a ignorância se divide em conquistável e invencível. Ela é conquistável, aquela que prudenti adhibita diligentia vinci potest — “pode ser vencida pela diligência do prudente” —. O invencível é: carentia cognitionis, quae prudenti adhibita diligentia vinci non potuit — “falta de conhecimento que não pôde ser vencida pela diligência do prudente” —. A ignorância vencível é subdividida em afetada, grosseira e supina.

O afetado é: qua quis, data opera, et ex consilio vult ignorare, ut liberius peccet — “na qual alguém, com esforço aplicado e por decisão própria, quer ignorar para pecar mais livremente” —; que foi o que David Salm disse: Noluit intelligere, ut bene ageret — “não quis entender para agir bem” —.

O grosseiro é: Quando quis máxima desidia detentus, fere nullam diligentiam apponit in addiscendo ea, ad quae tenetur — “quando, por grande negligência, quase nenhuma diligência aplica em aprender o que é seu dever” —; da mesma forma que homens gordos ou grosseiros tendem a ser preguiçosos.

A supina é: Quando parva adhibetur cura ad eam depellendam — “quando se aplica pouca atenção para afastá-la” —. Ambas as ignorâncias diferem pouco uma da outra, como fica evidente

em suas descrições.

Além do acima mencionado, há outra ignorância que é chamada pura vencível, e que consiste em que, enquanto alguém coloca mais diligência do que o necessário para vencer o grosseiro e o supino, não coloca tanto quanto deveria para se desculpar de pecar, exigindo detalhes mais exatos do assunto.

E quando a ignorância for pecaminosa?

P. A ignorância causa ação involuntária?

R. Com distinção; porque se a ignorância é um antecedente invencível, ela causa ação involuntária simpliciter com relação ao objeto ou circunstância sobre a qual é mantida. Assim, S. Tom. 1.2.q. 6. art. 8. A razão é: porque sem conhecimento prévio da coisa, a ação voluntária não pode ser verificada, e se a primeira estiver ausente, quando essa ignorância ocorrer, a segunda também estará ausente.

Se a ignorância for concomitante, ela não causa ação voluntária nem involuntária, mas uma certa ação involuntária, como S. Tom. diz no lugar citado. Ela não causa ação voluntária, porque o objeto é totalmente desconhecido. Nem causa ação involuntária, visto que o ato não agrada nem desagrada à vontade. Resta, então, que ela apenas causa uma certa ação involuntária.

Em última análise, se a ignorância é conquistável, ela diminui a ação voluntária, a menos que seja afetada, o que regularmente a aumenta; porque se a ignorância diminui o conhecimento, mesmo que seja conquistável, ela consequentemente também diminui a ação voluntária.

P. A ignorância vencível é, em si mesma, um pecado distinto daquele de que é causa?

A questão prossegue em relação à ignorância vencível; pois supomos que a ignorância invencível não é de forma alguma um pecado em si mesma, nem em sua causa ou efeito.

A questão também supõe que a ignorância vencível é um pecado, seja em sua causa ou em seu efeito, visto que é uma verdade católica que pecados de ignorância ocorrem, de acordo com o Salmo 24: Ignorantias meas ne memineris — "Não te recordes das minhas ignorâncias" —.

R. Que a ignorância vencível real é um pecado distinto daquele de que é causa; pois é em si uma omissão culpável de um ato devido, isto é, de devida lembrança.

Para melhor compreensão do que foi dito, vale a pena notar que a ignorância pode ser proibida de duas maneiras, a saber, propter se — "por si mesma" — ou propter opus praeceptum — "por causa da obra ordenada" —.

Se for o primeiro, é um pecado distinto, oposto à virtude do estudo, e pertence ao vício da negligência, como ocorre no adulto entre os cristãos que ignora os Mistérios da fé.

Se for o último, a ignorância real não será um pecado formal diferente daquele de omitir a obra ordenada; como se vê naquele que não ouve a Missa em um dia festivo, porque ignora irremediavelmente que é alguém que não comete nada além de um pecado.

Então a ignorância será proibida propter se — "por si mesma" — quando se refere às coisas que alguém é obrigado a saber por seu estado ou cargo.

P. Como se saberá se a ignorância é vencível?

R. Se, nem no início do ato, nem ao longo de todo o curso da operação, ocorrer qualquer pensamento, consciência, lembrança, real ou virtual, direta ou indireta, em particular, ou de forma confusa, a respeito da obrigação, se for ignorância juris — “da lei” —; ou a respeito da condição do objeto, se for ignorância facti — “do fato” —, este último será invencível, porque sem algum conhecimento ou consciência prévios dessa maneira, o homem carece de qualquer princípio pelo qual possa ser incitado a indagar sobre a verdade.

Ao contrário, a ignorância será vencível quando ocorrer algum pensamento, consciência ou dúvida a respeito da obrigação, ou sobre o objeto em seu ser moral, como já distinguido, e a devida diligência não for praticada para apurar a verdade.

Segundo Tratado: Sobre as Regras dos Costumes

Existem duas Regras de costumes morais. A primeira, universal e remota, é a lei eterna de Deus, isto é, a mente Divina, seu ratio Dei omnis rectitudinis indefectibile exemplar — “razão de Deus, exemplar infalível de toda retidão” —.
Esta Regra é chamada extrínseca, porque o é em relação a nós. A segunda, intrínseca, próxima e homogênea, é o ditame prático da razão, ou consciência.
Assim, S. Tomás: 1.2. q. 71. art. 6. E é com isso que vamos então tratar, seguindo o Santo Doutor que o faz 1. pq 79. art. 13.

Pt. I: Da Consciência

Para prosseguir com maior distinção e clareza neste importante assunto, falaremos primeiro da consciência comum e, em seguida, explicaremos cada uma de suas partes em particular, como faremos nos pontos seguintes.

Da essência, divisão e atos da consciência

P. O que é consciência?
R . Que é: dictum practicum rationis applicatum ad opus —

“enunciado prático da razão aplicado à obra” —. Ou é: dictamen actuale rationis practie, ostendens quid hic, et nunc agendum est, vel omittendum — “juízo atual da razão prática, mostrando o que aqui e agora deve ser feito ou omitido” —.

Diz-se: dictamen, ou judicium actuale — “juízo atual” —, para denotar que a consciência não é um hábito ou poder, mas um ato. Acrescenta-se: rationis practie — “da razão prática” —: para significar que é um ato do entendimento, e não da vontade; pois é seu próprio dever testemunhar, julgar, repreender e corrigir, o que todos se autodenominam um ato de entendimento.

P. Quantas formas a consciência possui?
R. Que ela possui muitas formas; pois pode ser dividida em parte de tempo, parte de obrigação, parte de objeto e parte de ato.

Primeiro, ela se divide em antecedente e consequente.
O antecedente é: quae dirigit operationem, et dictat quid agendum sit — “a que dirige a operação e dita o que deve ser feito” —.

O consequente é: quae dictat ea omnia, quae agimus, de quibus tristamur, vel consolamur — “a que dita todas as coisas que fazemos, das quais nos entristecemos ou nos consolamos” —; e não trataremos disso no momento.

Do lado da obrigação, a 2ª consciência divide-se em

precipitada, consultiva e permissiva.
O precipiente é aquele que dita uma agenda líquida ex praepto — “a partir do preceito” —. O ex-cônsul do conselho. A permissão é: quando ditat aliquid, neque praecipi, neque prohiberi, sed utrumque posse — “dita algo, nem para ser preceituado, nem proibido, mas podendo ser ambos” —.

O terceiro é dividido pelo objeto em certo e errado.
O certo é: quae dictat rem, ut est in se — “a que dita a coisa como é em si” —: bom como bom e mau como mau.
O errado é: quae dictat rem aliter ac est in se — “a que dita a coisa de modo diferente de como é em si” —: mau como bom e bom como mau.

Isso é conquistável e invencível. A consciência é aquilo que, com estudo prudente e diligência, poderia e deveria ter sido evitado. Invencível é aquilo que, moralmente, não pode ser conquistado com qualquer estudo ou diligência; pela mesma razão, desculpa o pecado. Veja o que foi dito acima sobre a ignorância.

A 4ª parte do ato divide a consciência em certa, provável, duvidosa e escrupulosa.
A certa é: quae dictat certo, et sine formidine aliquid esse faciendum, vel omittendum — “a que dita com certeza, e sem temor, algo que deve ser feito ou omitido” —.

O provável é: quae assentitur uni parti, cum formidine alterius — “a que se inclina para uma parte, com temor da outra” —.

O duvidoso é: quae perpensis rationibus utriusque partis, anceps remanet, et nulli parti revera assentitur — “a que, após ponderar os argumentos de ambas as partes, permanece incerta e não se inclina verdadeiramente para nenhuma” —.

O escrupuloso é: quae uni parti adhaeret, cum formidine contrae, orta ex levibus motivis, et rationibus — “a que se prende a uma parte, com temor da parte oposta, surgido de motivos e razões leves” —.
Por essas definições é fácil saber o que são opiniões, dúvidas e escrúpulos.

A opinião é: assensus unius partis cum formidine alterius oppositae — “inclinação de uma parte com temor da parte oposta” —.

A dúvida é: suspensio assensus circa objectum apprehensum — “suspensão da inclinação em relação ao objeto percebido” —.

O escrúpulo é: inanis apprehensio orta ex levi motivo — “percepção vã surgida de motivo leve” —, de eo quod sit malum, quod revera non est — “daquilo que se pensa ser mal, mas que realmente não é” —.

P. Quantos são os atos da consciência?
R . Três; pois, conforme o conhecimento é aplicado ao que fazemos, seus atos se distinguem.

Se é em relação ao que aconteceu, sua função é dar testemunho; de acordo com o que o Apóstolo diz aos Romanos: Testimonium reddente illis conscientia ipsorum — “dando-lhes testemunho a sua própria consciência” —.

Se é em relação ao que devemos fazer ou omitir, sua função é obrigar ou instigar; pois como o mesmo Apóstolo diz: omne autem quod non est ex fide (isto é, ex conscientia) peccatum est — “todo aquele que não procede da fé (isto é, da consciência) é pecado” —.

Se a consciência é finalmente considerada em relação ao que fazemos, bem ou mal, sua função é desculpar, acusar ou reprovar; de acordo com o que o mesmo São Paulo diz: inter se invicem cogitationibus, accusantibus, aut etiam defendentibus — “entre si, com pensamentos acusadores ou mesmo defensivos” —.

Da consciência reta

P. Uma consciência reta é sempre obrigatória?
R . Não; pois ela pode ditar algo como conselho ou como preceito. Se a primeira for verdadeira, não é obrigatória; embora, se fosse, a segunda o seria.
P . Aquele que age contra a consciência verdadeiramente preceptiva peca?

R. Sim; pois, visto que é pecado agir contra a lei eterna de Deus, também é necessário agir contra uma consciência reta, que é uma participação nela. Mas aquele que age contra essa consciência não comete outro pecado senão aquele que comete contra o preceito: por exemplo, aquele que deixa de jejuar em um dia de obrigação comete apenas um pecado contra ele, mesmo que se oponha aos ditames de sua consciência.

Pois a injunção da lei eterna não é uma lei diferente daquela que é injuntiva, mas sim seu complemento, como ocorre em outras leis, que, sem promulgação, não têm força vinculativa.

P. Como peca aquele que age contra sua reta consciência, que lhe impõe a coisa como má?

R. Com distinção: se lhe impõe a coisa como pecado mortal, agir contra ela será pecado mortal; se como pecado venial, será pecado venial.

Se ele apenas propõe malícia em comum ou em confusão, será, sem dúvida, falta grave agir contra seus ditames, devido ao perigo a que se expõe, se for grave; e, na verdade, ele, por sua vez, abraça todo o mal que possa haver no objeto.

Argumento contra esta resolução quanto à sua última parte: O objeto não pode comunicar mais malícia ao ato do que ele contém em si mesmo; é assim que, quando o objeto é proposto apenas como mal em comum, ele não contém malícia grave; portanto, etc.

É respondido: Que embora o objeto proposto da maneira acima mencionada não explique a malícia grave, também não a exclui positivamente; e assim aquele que age dessa maneira está

determinado a abraçar qualquer malícia que haja no objeto, seja grave ou leve.

P. Que pecado será este, e de que tipo é este ato: “Em todas as coisas agirei contra a minha consciência”?

R . Que tal ato nada mais é do que um pecado e, consequentemente, tem uma espécie determinada.

A razão é que, embora o objeto seja indeterminado, ele é determinado pela maneira particular como o agente procede em direção a ele, assim como neste ato: “Em todas as coisas agirei honestamente”, há apenas uma bondade específica e determinada; portanto, não há nenhuma em seu ato contrário.

Ambos não pertencem a uma espécie determinada, mas variam nela de acordo com o motivo com o qual são feitos. Veja S. Tom. q. 19, art. 5, ad. 9.

P . Somos, por preceito natural, obrigados a seguir uma consciência reta?

R . Sim, somos; pois é a mesma lei natural que dita o que devemos fazer ou omitir.

Portanto, infere-se legitimamente que a própria consciência é mais vinculativa do que qualquer outra lei humana.

Sobre a consciência errônea

P. O que é uma consciência errônea?

R. Que ela é: dictamen practicum rationis, judicans bonum, ut malum, et malum, ut bonum — "ditame prático da razão, julgando o bem como mal e o mal como bem".

P. De que maneiras ela é?

R. Que ela pode ser vencida ou invencível — "superável ou invencível", de acordo com o que foi dito acima.

P. É pecado discordar de uma consciência errônea?

R. Será; pois, embora ela proponha erroneamente a lei como precursora, discordar dela é, no julgamento de quem faz a obra, uma violação da lei, e é o mesmo que se ela realmente a violasse.

Argumento contra isso. A consciência não pode obrigar ao que é contrário à lei de Deus: assim, uma consciência errônea frequentemente se opõe à lei de Deus; como quando ela dita: est necesse mentiri ad vitam proximi salvandam — "é preciso mentir para salvar a vida do próximo". Portanto, etc.

A. Que a consciência não pode obrigar contra a lei eterna de Deus, quando é conhecida, mas pode quando é desconhecida e é apreendida como ordenada por ela; pois a lei não obriga, exceto na medida em que está sob o ditame prático da razão.

P . O que deve fazer alguém que, com uma consciência errônea, julga ambos os extremos contraditórios?

R . Deve deixá-lo de lado, visto que é superável, e caso contrário, pecará, seja qual for o extremo que escolher.

Nem se segue disso que seja compelido a pecar, porque essa necessidade surge ex suppositione — "por suposição", e ele pode e deve deixar de lado seu erro, que supomos ser superável e voluntário.

Assim, São Tomás I, II, 2, q. 13, art. 6, ad. 3. No dito caso, visto que não pode deixar de lado sua consciência, nem por si mesmo nem após consultar um homem prudente, deve seguir o extremo que lhe parecer menor.

Por exemplo, uma mulher a quem foi confiado o cuidado de um doente julga que peca gravemente tanto por deixá-lo ir ouvir a missa quanto por não assisti-la para cuidar dele. Neste caso, supondo que não tenha a quem pedir que lhe resolva a perplexidade, deve omitir-se de assistir à missa; porque deixar que o doente ouça é certamente mais perigoso.

Se a perplexidade em que se encontra a pessoa que vai agir for tal que, tendo exercido toda a diligência necessária, não saiba qual dos dois extremos é o menor, poderá, arrependendo-se primeiro de sua ignorância invencível, abraçar qualquer um dos dois; pois, por meio de seu arrependimento, seu erro se torna invencível.

Se nem sequer pensar em se arrepender, sua consciência também se tornará invencível; e por esse mesmo fato o isentará da culpa, seja qual for o extremo que escolher.

Da gravidade e do tipo de pecado que causa uma consciência errônea

P. É pecado mais grave agir contra uma consciência errônea

do que segui-la?

R. 1. Que, caeteris paribus — "mantidas iguais as demais circunstâncias", é pecado mais grave agir contra ela do que segui-la: pois quem age contra uma consciência errônea que pode ser vencida peca com certo conhecimento; e quem não a segue peca por ignorância, o que diminui a malícia da operação, assim como a voluntária.

R. 2. Que, se caetera non sunt paria — "as demais coisas não forem iguais", nenhuma regra certa pode ser estabelecida; porque às vezes é pecado mais grave seguir uma consciência errônea, e às vezes não segui-la, conforme a gravidade ou leveza da questão que o operador julga proibida ou ordenada; pois a obrigação da consciência não é outra senão a obrigação do preceito que ela propõe, o qual, falsamente proposto, obriga como se fosse verdadeiro.

V. g. A consciência dita que se deve mentir para salvar a vida do próximo: se aquele que assim concebe erroneamente não mente, pecará mais gravemente do que mentindo. Pois o preceito que pressupõe abrange questões mais sérias do que o verdadeiro, que proíbe a mentira; visto que o primeiro se refere à caridade, que em questões sérias, como a vida do próximo, obriga sub gravi — "sob pena grave"; e o segundo, à veracidade, que por si só obriga sub levi — "sob pena leve".

P. Os pecados cometidos contra uma consciência reta são distintos em espécie daqueles cometidos contra uma consciência errônea?

R. Não; pois, sendo a consciência meramente uma aplicação da vontade a um objeto, sua variedade não altera sua espécie

em ser moral; e se ela é verdadeira ou erroneamente julgada proibida é material para ela, de modo que sua espécie moral pode ser diferente.

Da mesma forma, o pecado que vai contra uma consciência errônea é daquela espécie que é falsamente concebida; assim como se alguém julgasse erroneamente um pecado de sacrilégio cuspir na igreja, pecaria contra a religião ao fazê-lo.

Duas coisas devem ser notadas aqui.

1. Que se uma consciência errônea vencível declara como venial o que é verdadeiramente mortal, a culpa será grave; pois uma consciência errônea vencível não desculpa o pecado; mas se a ignorância ou uma consciência errônea fossem invencíveis, seria apenas um pecado venial agir contra ela no caso mencionado, pela razão oposta.

2. Que se alguém preso na prisão julgasse que pecou mortalmente por não assistir à missa, de forma alguma pecaria por não assisti-la; pois onde falta liberdade, não pode haver culpa. Nem o julgamento errôneo de sua consciência o impede; pois então esta é a causa do pecado quando influencia a operação ou omissão, e no caso mencionado não as influencia; pois surge de uma causa extrínseca.

P. Como se deve descartar uma consciência errônea?

R. Com distinção; porque ou procede de razões aparentemente

fundadas, ou se forma sem razão provável, de forma precipitada e imprudente.

No primeiro caso, para ser descartado com prudência, são necessárias outras razões mais fundadas e prováveis, capazes de dissipar o primeiro erro. No segundo, pode ser descartado ad libitum — "à vontade", com o agente formando uma consciência diferente e eliminando o primeiro.

P. Que medidas devem ser tomadas por quem deseja se livrar de uma consciência errônea?

R . As medidas ordinárias e morais que, com julgamento prudente, são capazes de afastá-lo do erro; tais como consultar pessoas cultas; estudar o assunto por si mesmo; pedir esclarecimento a Deus, obrigando-O a comunicá-lo por meio de jejuns, vigílias, esmolas e outras obras de piedade.

E deve-se notar que essas medidas devem ser consideradas em relação ao assunto; portanto, quanto mais grave o assunto, mais exatas devem ser. De acordo com isso, aquelas que são consideradas suficientes para um assunto comum não serão suficientes para um da mais grave importância. Não há obrigação de tomar medidas extraordinárias e requintadas, como viajar por várias províncias para apurar a verdade, exceto em algum assunto incomum e extraordinário.

P . Os atos que procedem de uma consciência errônea invencível são bons por meio de uma bondade positiva e meritória?

R . Não. Embora esta resolução se baseie em razões muito sólidas, capazes de torná-la mais provável do que o contrário, contentar-nos-emos em propor a doutrina do Doutor Angélico

São Tomás, pois é suficiente para o nosso propósito.
Portanto, diz o Santo: Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionisius dicit in 4. cap. de divin. nom. bonum causatur ex integra causa; malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo ad hoc quod dicatur malum id, in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur, ut malum: sed ad hoc quod sit bonum requiritur, quod utroque modo sit bonum — "Ao primeiro, portanto, deve-se dizer: como Dionísio diz no capítulo 4 sobre o nome divino, o bem é causado pela causa inteira; o mal, porém, pelos defeitos singulares. E por isso, para que algo seja chamado mal aquilo a que a vontade se dirige, basta, quer seja mal por sua própria natureza, quer seja apreendido como mal; mas para que seja bom, exige-se que seja bom de ambos os modos".

O que o Confessor deve fazer com o penitente que se aproxima dele com a consciência errônea

P. Como deve o Confessor se comportar se o penitente se apresentar a ele com a consciência errônea?
R. 1. Sendo a ignorância superável, é opinião comum entre os Apóstolos que ele deve remover sua ignorância antes de conceder a absolvição; pois, como essa ignorância não isenta da culpa, enquanto permanecer nela, ele é incapaz de ser absolvido, estando em estado de pecado mortal.
A. 2. Se a ignorância é invencível, embora o modo de pensar

entre os Apóstolos, mesmo os mais graves, seja tão variado, consideramos mais provável que o Confessor seja obrigado a revelar a verdade ao penitente, a fim de evitar nele todo pecado, mesmo material. Pois ou o Confessor, que conhece o erro invencível do penitente, julga que sua admoestação será benéfica ou prejudicial; e em ambos os casos ele é obrigado a revelar a verdade.

Se ele está persuadido de que a admoestação beneficiará o penitente, é certo, de acordo com o consenso geral, que o Confessor é obrigado a afastá-lo de seu erro. Se, ao contrário, ele está persuadido de que a advertência lhe será prejudicial, ele também está persuadido da má disposição do penitente; pois ele acredita que não está preparado para praticar tudo o que ele ordena como necessário para cumprir suas obrigações; e assim, se ele deve absolvê-lo, deve adverti-lo de sua obrigação.

Do que foi dito, pode-se inferir que o Confessor é obrigado a advertir o penitente, dentro da Confissão, sem aceitação de pessoas, da obrigação de restituir-lhe bens, honra ou fama; a adverti-lo da nulidade de seus contratos simoníacos ou usurários; dos impedimentos ao matrimônio, ainda que com cautela; enfim, de tudo o que ele deve saber e fazer, segundo sua condição, ofício e dignidade.

Para maior clareza, argumenta-se contra o que foi dito:

1. O preceito da correção fraterna — "correção

fraterna" — não é obrigatório quando nenhum fruto deve resultar dele; e deve até ser omitido se multiplicar os pecados.

A. Negando a consequência, por causa da notável diferença que existe entre o foro interno e o externo. Neste último, os Superiores podem dissimular muitas coisas se temerem que suas admoestações não sejam de nenhum benefício ou que delas resultem maiores danos. Mas no foro interno da consciência, o Confessor no Tribunal da Penitência é obrigado, quando confessa o penitente, a exercer com ele os deveres de Juiz e Mestre, que ele não pode desempenhar sem instruir a pessoa confessada, ouvir seu caso e dar sentença de acordo com seus méritos; tudo isso é incompatível com a dissimulação.

Arg. 2. Pode surgir um caso em que o Confessor seja obrigado a dissimular e conceder a absolvição ao penitente; isso se comprova pelo seguinte exemplo:

Uma mulher se aproxima do Confessor, tendo contraído um casamento inválido, por estar vinculada a um impedimento que dissolve o casamento, por ter tido relações sexuais com um parente consanguíneo de primeiro ou segundo grau do marido antes da celebração. O Confessor está ciente da nulidade do

casamento e também da ignorância invencível da mulher quanto à sua nulidade. Ele teme que, se a informar disso, graves inconvenientes e escândalos se seguirão.

Ao mesmo tempo, há uma necessidade urgente de que o penitente receba o Sacramento; a mulher está, além disso, em condições de fazer tudo o que pode e deve. Neste caso, pelo menos, o Confessor será obrigado a dissimular e absolvê-la.

A . No caso proposto, que raramente ocorrerá, a virtude da prudência determina que o Confessor proceda com a maior cautela e circunspecção, para que sua admoestação não sirva de armadilha e transforme remédio em veneno. Portanto, em circunstâncias tão difíceis, ele não será obrigado a notificar a mulher da nulidade de seu casamento, mas poderá absolvê-la, se a vir bem disposta; e, o mais breve possível, obter a dispensa para que o casamento seja revalidado — "na forma prescrita pelos AA".

Se o preceito da Confissão não for urgente, ou o Confessor temer prudentemente que a mulher, avisada da verdade, não mantenha a continência, então ele também deve negar-lhe a absolvição.

Para esclarecer melhor:

Sempre que estiver ao alcance do penitente providenciar um remédio para evitar dano e pecado, o Confessor é obrigado a revelar a verdade. Ele deve fazer o mesmo com usurários, simoníacos, usurpadores de propriedade alheia, aqueles que não jejuam e outros semelhantes.

Se, como no caso proposto, não estiver ao alcance do penitente evitar dano e perigo, então o Confessor não deve

admoestar, para não se tornar culpado deles.
Se o preceito da Confissão for urgente, ele pode absolver o penitente, se o encontrar em conformidade com as outras disposições, colocando-o em penitência ou ordenando-lhe que volte à confissão com ele em determinado momento, a fim de ensiná-lo e fazer uso da dispensa. Mas estes são casos raros que se desviam da regra comum.

Pt. II: Da Consciência Provável

Ao mesmo tempo em que lidamos com a consciência provável, também lidaremos com o probabilismo, tão amplamente proclamado nos dois séculos anteriores, embora agora quase banido das escolas e, em parte, corretamente proscrito.

Da natureza e divisão da consciência provável

P. O que é consciência provável?
R. É o “ditame prático da razão, pelo qual o intelecto, com base em fundamento sério, julga se algo lhe é lícito ou não”. Ela se distingue da opinião, porque esta trata da verdade do objeto, e aquela da bondade da operação. No entanto, tudo que se disse

sobre a consciência provável em relação à sua divisão pode ser aplicado à opinião, e vice-versa. Por isso, a opinião será tratada como a mais utilizada entre os moralistas.

P. De quantas maneiras é opinião ou probabilidade?

R. São muitas:

1. Opinião provável ab intrínseca e ab extrínseca

Intrínseca: reside no peso das razões.

Extrínseca: reside na autoridade dos Médicos que a acompanham.

2. Divisão em provável, mais provável e levemente provável

Provável: “fundamento que se apoia em razão grave”.

Mais provável: “fundamento mais forte, baseado em razão mais sólida”.

Levemente provável: “fundamento fraco, baseado em razões leves”.

Estes três se dividem em práticos e especulativos:

Prático: considera bondade da operação, circunstâncias e avaliação cuidadosa.

Especulativo: julga o objeto em si, sem considerar circunstâncias.

3. Divisão em certa, mais certa e menos certa

Certa: “aquele que age licitamente”.

Mais certa: pode ser absoluta, comparativa ou adversativa.

Comparativa: mais certa quanto mais se aproxima da lei.

Adversativa: mais certa quando opinião oposta não é certa.

4. Divisão em tutior a falsitate e tutior a peccato

Tutior a falsitate: opinião mais fundamentada sobre verdade.

Tutior a peccato: opinião que minimiza risco de pecado, mesmo se a verdade favorece a opinião contrária.

P. Toda opinião especulativa provavelmente é prática?

R . Não; razões suficientes para tornar uma opinião especulativa provável não são sempre suficientes para torná-la prática, devido a inconvenientes de aplicação. Por isso, Inocêncio XI condenou a proposição:

"Não é ilícito nos Sacramentos seguir opinião provável do valor do Sacramento, desde que exista opinião mais segura, salvo se a lei, convenção ou perigo grave o proíba".

Portanto, opinião provável não deve ser usada para batismo, ordens sacerdotais ou episcopais.

P. Uma opinião mais provável é o mesmo que uma mais certa?

R . Não; mais provável aproxima-se da verdade, mais sólida. Mais certa está mais longe do pecado. Muitas opiniões, embora

menos prováveis, podem ser mais seguras contra o pecado, como a que diz que é falta grave não ouvir missa inteira em dia de festa.

P. A autoridade de um único Doutor basta para considerar uma opinião provável?

R. Não. Alexandre VII afirma que a opinião de um único Doutor só é provável se não for rejeitada pela Sé Apostólica.

No entanto, homem culto, com raciocínio sólido, pode formar opinião praticamente provável se doutrina ainda não divulgada. Para leigos ou jovens, autoridade do Pároco ou Confessor é suficiente.

Se é permitido seguir a opinião provável

P. É lícito agir com base apenas em opinião provável?

R. 1. Qualquer pessoa, quando for forçada a agir, pode seguir a opinião praticamente provável, se, após diligência adequada, nenhuma outra opinião mais provável ou certa aparecer em contrário. Em questões morais, não é possível ter certeza perfeita sempre que se age; portanto, é suficiente ter certeza moral da bondade da operação. Para isso, a opinião praticamente provável é suficiente, salvo se outra mais provável e certa ocorrer em contrário. Por esta razão, Alexandre VIII

condenou a proposição:

> “Não é lícito seguir opinião, mesmo entre as prováveis, a mais provável”.

Aqueles que ensinam o contrário são chamados rigoristas, e seu sistema é o rigorismo.

R. 2. É lícito seguir a opinião mais provável, que favorece a liberdade, deixando de lado a opinião mais certa, porém menos provável, que favorece a lei.
Exemplo: a opinião de que quem cometeu pecado mortal deve confessar-se o mais breve possível é mais certa do que a contrária; mas se a opinião contrária é mais provável do que a primeira, qualquer pessoa pode segui-la.
A razão é que nem sempre o homem é obrigado a escolher aquilo que está mais distante do pecado, pois isso pode não estar em conformidade com a razão e a verdade.

Argumento contra: segundo a regra In dubiis tutior pars est eligenda (“em dúvidas, deve-se escolher a parte mais segura”), deveríamos sempre agir como é mais certo.

A. Resposta: Há duas maneiras de uma opinião ser mais certa:

1. Tutior a falsitate – mais segura quanto à verdade.

2. Tutior a peccato – mais segura quanto ao pecado.

A opinião mais provável é tutior a falsitate, ainda que não seja tutior a peccato. Portanto, para agir moralmente bem, é suficiente seguir a opinião tutior a falsitate, sem necessidade de ser também tutior a peccato.

Regra prática:

> Inspicimus in obscuris quod est verosimilius (“observamos nas obscuridades o que é mais verossímil”).

Seguir a opinião mais provável em tais casos não é pecado; não fazê-lo seria rigorismo.

Sobre o probabilismo

P. O que é probabilismo?
R . É um sistema que ensina o uso legítimo de opiniões

igualmente ou menos prováveis em favor da liberdade, deixando de lado o oposto igualmente ou mais provável em favor da lei.

Portanto, o probabilismo não é apenas “escolher a opinião que se prefere”, mas sim adotar uma opinião menos certa e menos provável para favorecer a liberdade.

Para entender isso, é importante notar que:

Agir com base em uma opinião provável é algo natural ao homem, que muitas vezes é guiado pela opinião mais do que pela evidência. O uso da probabilidade é antigo; já o probabilismo é invenção recente, dos últimos séculos, e ainda assim estudado e criticado.

P. É lícito seguir a opinião menos provável para favorecer a liberdade, ignorando a mais provável que favorece a lei?

R. Não é lícito.

Esta resolução está de acordo com o espírito da Igreja e os cânones sagrados, que ensinam a obrigação de, em caso de dúvida, escolher sempre o caminho mais seguro e certo.

Está de acordo também com a doutrina dos Santos Católicos Romanos, como São João Crisóstomo e Santo Agostinho.

São Tomás afirma: “Quod ubi difficuls occurrit, semper accipiendum est illud, quod habet minus de periculo” — em situações de dúvida, deve-se escolher aquilo que envolve menor risco.

Assim, o probabilismo, que permite seguir a opinião menos provável em favor da liberdade, contraria esta regra: quem age assim não escolhe o mais certo, mas o menos certo, mesmo

sabendo disso.

Justificação moral:

Para que a consciência seja uma regra de ação correta, é necessário formar um julgamento moralmente certo sobre a bondade da ação.

Alguém que segue a opinião menos provável e menos certa, ignorando a mais provável e certa, não pode formar um julgamento moralmente seguro.

Agir assim é equivalente a se expor a um perigo de pecado, assim como alguém se exporia a um perigo de morte ao comer algo que provavelmente é venenoso, ignorando alternativas mais seguras.

Portanto, agir segundo o probabilismo é moralmente ilícito, porque há sempre um risco real de erro e pecado.

P. A Igreja proscreveu o probabilismo?

R. De modo geral, ainda não foi totalmente proscrito, pois a Igreja age com cautela ao condenar proposições universais sobre questões morais que não envolvem diretamente a fé.

No entanto, em parte ele já foi proscrito:

45 proposições foram condenadas por Alexandre VII. 65 proposições foram condenadas por Inocêncio XI.

Muitas dessas proposições eram variações do probabilismo.

Mais recentemente, sua Santidade, Clemente XIII, por sugestão da Inquisição Universal de Roma, condenou certas conclusões em favor do probabilismo, mostrando até onde o relaxamento moral podia chegar sob este sistema.

Decreto

Confirmado pela Sagrada e Universal Inquisição pelo Santo Padre Nosso Clemente XIII, Papa, pelo qual são proibidas as teses sobre o probabilismo, apresentadas para discussão pública no ano anterior, 1760, na paróquia de Avio, na Diocese de Trento, na quinta-feira, 26 de fevereiro de 1761.

Por suas cartas dirigidas à Congregação da Sagrada e Universal Inquisição, enviadas no ano anterior pelo superior, foi expressamente lamentado por Antonio Ceschi, Cônego Decano da Igreja de Trento, que certas teses sobre o probabilismo, apresentadas pelo pároco de Avio na Diocese de Trento, já haviam sido defendidas nos edifícios da cúria, sem indicação do local, e que a autoria delas era obscura, causando prejuízo à religião e ofensa aos bens, principalmente aos eclesiásticos sob sua supervisão e vigilância. Solicitando, portanto, ao mesmo Decano, que se aplicasse um remédio adequado ao mal iminente, para que não se espalhasse mais, as teses foram submetidas à censura teológica de acordo com o costume, contendo-se em um único folio impresso, cujo teor é o seguinte:

Probabilismo

Apresentado à discussão pública do Venerável Clero de Avio, para fins de exercício, contra o probabiliorismo estrito, como se trata de um assunto que caminha nas trevas.

Para o dia 10 de junho, nos edifícios da cúria de Avio — “Quem observasse as ordens de Deus com certeza?” — (Quid nobis tanta sollicitudo de dubiis?). Celeberrimo P. Constantino Pencaglia, Livro 2, capítulo 2.

I. Nosso probabilismo versa sobre estas três questões:

1. É permitido seguir a opinião mais provável em favor da liberdade, deixando de lado a menos provável em favor da lei.

2. É permitido seguir uma opinião igualmente provável em favor da liberdade, deixando de lado uma igualmente provável em favor da lei.

3. É permitido seguir a opinião menos provável em favor da liberdade, deixando de lado a mais provável em favor da lei.

Dessas posições decorrem os seguintes paradoxos:

II. O uso do probabilismo genuíno é o mais seguro; o uso do probabiliorismo estrito é o mais perigoso.

III. O uso do genuíno probabilismo não degenera em laxismo; o uso estrito do probabiliorismo pode facilmente descambar para o rigorismo.

IV. Os probabilioristas, aqueles que seguem o conselho das opiniões mais prováveis, agem de maneira louvável.

V. Os probabilioristas estritos, que, sem jamais provar claramente algo, empurram a si mesmos e aos outros para opiniões mais prováveis, merecidamente recebem o nome de rigoristas.

VI. Aqueles que não podem tender à perfeição, a menos que sigam o mais provável.

VII. O abuso do probabiliorismo estrito é não apenas um freio à licença, mas seu estímulo; o que comprovamos pelo testemunho dos franceses.

VIII. Nosso probabilismo genuíno, portanto, que não induz à corrupção dos costumes, nem jamais foi mal visto pela Sede Apostólica, é de origem tomista, desenvolvido pelos jesuítas ao longo do tempo, sendo restrito, emendado e defendido contra os excessos jansenistas.

IX. Aquele que habita sob o amparo do probabilismo mais sólido permanecerá seguro, sob a proteção de muitos teólogos eminentes de todas as nações cristãs.

X. Da história crítica:

Assim, sem nenhum sinal de laxismo, chamamos também benignismo, mas legítimo, como sugerem as leis imperial e pontifícia; dominicano, como adotado pelo ilustre Ordem dos Dominicanos desde os primeiros tempos; piedoso, como favorece a piedade cristã; tomista, como São Tomás apreciava, ensinando em seus livros mais de duzentas opiniões que favorecem a liberdade; cristão, como foi profundamente familiar com Cristo, Nosso Senhor.

O. A. M. D. et V. G. — Para a glória de Deus e louvor do Venerável Mestre.

Em resumo: nosso probabilismo, quando se mantém em favor da liberdade, é notavelmente mais provável do que o próprio probabiliorismo quando se mantém em favor da lei.

Quando essas teses, assim como os estudos teológicos relacionados, foram apresentadas à Congregação Geral, realizada no Palácio do Quirinal, diante de Sua Santidade Clemente XIII, após ouvir os Eminentíssimos Senhores Cardeais da Sagrada Rota de toda a cristandade, contra a herética perversidade dos Inquisidores Gerais especialmente designados pela Sede Apostólica, Sua Santidade considerou que o folio citado e as teses nele expostas deveriam ser proibidos e condenados, e pelo presente decreto os condena e proíbe, considerando como contidas proposições, algumas das quais falsas, temerárias e ofensivas aos ouvidos piedosos. Quanto à proposição extraída do número 10 — “Cristão, que foi profundamente familiar com Cristo, Nosso Senhor” —, deve ser proscrita como errônea e próxima da heresia.

Portanto, a Santa Sé proíbe que qualquer pessoa de qualquer estado ou condição, sob qualquer pretexto, em qualquer idioma, imprima, faça imprimir, transcreva ou retenha impressos tais teses, ou os leia, seja em privado ou em público, e ordena que sejam entregues aos Ordinários locais ou aos Inquisidores da herética perversidade, sob as penas contidas no Índice de Livros Proibidos.

Desejei referir-me aqui a este Decreto e condenação para que se possa entender que, embora a Igreja não tenha expressamente condenado o probabilismo, sempre se declarou contra ele; o que certamente deveria ser suficiente para [40] seus fiéis filhos se absterem de adotá-lo ou protegê-lo. E embora o que foi afirmado até este ponto seja suficiente para convencer toda a boa razão de quão contrário este sistema é às suas luzes, não deixaremos, no entanto, de propor alguns dos principais fundamentos pelos quais seus patronos se opõem ao probabilismo; ainda que brevemente, para não exceder nosso propósito. Faremos isso a seguir.

§

Arg. 1. Aquele que age com uma opinião provável age com prudência, mesmo quando age na presença de outra opinião contrária, mais provável; porque mesmo nessas circunstâncias, a opinião provável se baseia em fundamentos sérios, como a autoridade de um AA sério (autoridade acadêmica ou doutor sério). Assim, aquele que age com prudência age bem; portanto, etc.

A. Embora, em termos absolutos, aquele que age com uma opinião provável aja prudentemente, aquele que é governado em sua operação por uma opinião provável que favorece a liberdade não age assim quando, ao mesmo tempo, outra opinião contrária lhe é apresentada em favor da lei, ou igualmente ou mais provável; pois, quando essa concordância

ocorre, os fundamentos da opinião que favorece a lei já desaparecem ou enfraquecem aqueles opostos em favor da liberdade, e assim agiria imprudentemente aquele que, na concordância de uma opinião que é mais provável ou igualmente provável em favor da lei, abraçasse outra que é menos provável ou igualmente provável em favor da liberdade, expondo-se ao perigo de abusar desta última contra aquela.

Arg. 2. A lei não impõe uma obrigação até que seja suficientemente promulgada, e como é verdade que ela não é considerada suficientemente promulgada quando há opiniões que provavelmente convencem que a operação menos certa é lícita, segue-se que então a lei não obrigará ninguém a agir de acordo com o que é mais provável e certo.

R. Sempre que há uma opinião mais provável sobre a existência de uma lei, como no caso do argumento que se supõe haver, é inegável que há uma opinião mais provável sobre sua promulgação e, consequentemente, sobre sua obrigatoriedade. E se não, como será possível que Pedro, por exemplo, proponha a lei como não suficientemente promulgada, quando ele próprio julga que ela está suficientemente promulgada, e não como lhe apraz, mas com razões mais sólidas e fortes, ou pelo menos com fundamentos iguais? E assim, embora os AA discutam sobre a existência de uma lei, uma vez que afirmam, e você com eles, que sua existência é mais provável, sua obrigatoriedade é moralmente certa.

Arg. 3. Se houvesse a obrigação de sempre seguir a opinião mais provável e certa, um fardo muito pesado seria imposto ao cristão, porque seria muito difícil, mesmo em relação aos

eruditos, discernir qual opinião é mais provável; o que é contrário ao que Jesus Cristo disse: Mateus II — “Minha mansidão é a lei, e minha leveza é a lei” —.

A resposta a esse argumento é fácil; pois não estamos dizendo que há sempre uma obrigação de buscar a opinião mais provável, mas sim que há uma obrigação de agir de acordo com ela quando ela nos é apresentada como mais provável que seu oposto, e menos certa; neste caso, não há fardo insuportável, especialmente quando os rústicos podem escapar dele perguntando ao seu pároco ou confessor.

Sobre a opinião que devem seguir o Confessor, o Juiz, o Advogado e o Doutor

P. Pode o confessor administrar o Sacramento da Penitência com uma mera opinião provável de sua aprovação ou jurisdição?

R. Não pode, exceto em caso de necessidade urgente; pois é ilícito expor o Sacramento à nulidade sem necessidade extrema. Dissemos “com uma mera opinião provável”; pois se fosse mais provável, ele poderia se contentar com ela. Pelo que foi dito, fica claro por que o Papa Inocêncio XI condenou a seguinte proposição:

“Non est illicitum in Sacramentis conferendis sequi opinionem

probabilem de valore Sacramenti, relicta tutiore, &c.” — “Não é ilícito, ao administrar os Sacramentos, seguir uma opinião provável sobre o valor do Sacramento, deixando de lado a mais segura, etc.”

Veja o que dizemos no Tratado da Penitência.

P. Pode o confessor conformar-se à opinião do penitente, que parece menos provável do que a sua?

R. Não; pois nem mesmo o próprio penitente pode, em tal caso, agir de acordo com ela. Pela mesma razão, o confessor não pode conformar-se à opinião do penitente, que é igualmente provável a favor da liberdade, em oposição a outra de igual probabilidade a favor da lei. No entanto, o confessor poderia prudentemente mudar de opinião, quando o penitente for mais erudito do que ele, e afirmar sinceramente que sua opinião era absoluta e comumente considerada mais provável, razoavelmente deixando de lado a sua própria e conformando-se à do penitente.

P . Qual opinião o Juiz, o Advogado e o Médico devem escolher?

R. 1. Em casos cíveis, o Juiz não pode julgar de acordo com a opinião menos provável. Isso é afirmado na proposição 2, condenada por Inocêncio XI, que dizia:

“Probabiliter judico, Judicem posse judicare juxta opinionem, etiam minus probabilem.” — “Julgo provavelmente que o Juiz pode julgar segundo uma opinião, mesmo que menos provável.”

Também é verdade que o Juiz não pode receber juros por julgar em favor de uma parte mais do que de outra, quando os

direitos são iguais. O contrário foi condenado pelo Papa Alexandre VII na proposição 26:

“Quando litigantes habent pro se opiniones aeque probabiles, potest Judex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius prae alio.” — “Quando os litigantes têm opiniões igualmente prováveis, o Juiz não pode aceitar dinheiro para proferir sentença em favor de um em detrimento do outro.”

Se a coisa for divisível, deve dividi-la igualmente; se for indivisível, deve compor da maneira mais prudente e justa, para que ninguém seja prejudicado.

A. 2. O Advogado não pode defender causas cíveis com uma opinião menos provável, conhecida como tal, deixando de lado a mais provável; porque se o Juiz não puder decidir de acordo com ela, o Advogado também não poderá patrociná-la sem cooperar em um julgamento injusto. Não basta dizer que os litigantes e Advogados têm direito de apresentar suas razões ao Juiz; pois isso não se aplica quando há risco grave, prejudicando não só a parte contrária, mas até o patrocinador, que frequentemente ignora o pouco direito que possui.

Como diz São Tomás:

“Manifestum est autem, quod Advocatus auxilium, et consilium praestat ei cujus causae patronestur.” — “É evidente que o Advogado fornece auxílio e conselho àquele cuja causa ele patrocina.”

Conclui-se que o Advogado deve cuidar apenas das causas para as quais tenha certeza moral ou uma opinião mais provável de justiça. Se os direitos forem iguais e nenhum deles estiver certo, ele pode defender a causa, alertando cada parte

do perigo.

R. 3. Em casos criminais, especialmente crimes de sangue, tanto o Juiz quanto o Advogado podem advogar pelo acusado, seguindo a opinião menos provável. Isso é provado pela regra: "Cum sunt Jura partium obscura, reo potius favendum est, quam actori." — "Quando os direitos das partes são obscuros, deve-se favorecer o réu em vez do autor."

A razão é que, para sentenciar um réu à morte, as provas devem ser claras; qualquer razão contrária, mesmo que menos provável, não pode ser mais clara do que as produzidas contra o acusado.

A. 4. O Médico não pode administrar ao paciente um medicamento menos provável, deixando de lado o mais provável; seria culpado de homicídio se o paciente morresse. Pois, se todos devem escolher a opinião mais provável para agir corretamente, quanto mais o médico, que arrisca a vida do paciente? Também não é lícito seguir uma opinião menos provável quando o dano ameaça terceiros.

O médico é obrigado a aplicar o medicamento certo, evitando os incertos, conforme caridade e justiça. Se não existe medicamento certo, pode recorrer aos prováveis que não causem dano, cuidando da recuperação do doente. Mas não é lícito testar medicamentos desconhecidos para ver se são prejudiciais, mesmo que isso possa ser a última esperança de cura; é mais seguro deixar o doente à natureza e a Deus do que a um remédio cujo efeito é incerto.

De tudo isso, seguem-se três conclusões principais:

1. É ilegal seguir uma opinião de probabilidade tênue, exceto em caso de extrema necessidade. Isso é confirmado na 3ª proposição reprovada por Inocêncio XI:
“Generatim dum probabilitate, sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, dummodo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi, aliquid agimus, semper prudenter agimus.” — “Em geral, quando agimos confiando em uma probabilidade, seja intrínseca ou extrínseca, por mais tênue que seja, desde que não ultrapasse os limites da probabilidade, sempre agimos prudentemente.”

2. O axioma “qui probabiliter operatur, prudenter operatur” — “aquele que age de maneira provável, age prudentemente” — não é universal. Para agir com prudência, é necessária não apenas a probabilidade, mas a certeza moral da ação, seja baseada em opinião mais provável ou mais certa, ou sem maior probabilidade contra ela. Alternar opiniões igualmente prováveis seria agir arbitrariamente, fazendo da própria vontade a regra de ação.
3. Não é permitido ao teólogo ou confessor dar conselhos com base na opinião menos provável e mais favorável à liberdade, nem consultar vários médicos apenas para favorecer seu gosto. Isso seria como Balaque, que consultou Balaão esperando que sua resposta se

conformasse à intenção de seu coração depravado. Outras consequências da doutrina podem ser deduzidas, mas deixamos isso para os Apóstolos, que tratam o assunto de forma mais provisória.

Pt. III: Da consciência duvidosa e escrupulosa

Deixando muitas coisas pertencentes à consciência duvidosa em seus devidos lugares, diremos aqui apenas algumas brevemente.

Natureza e divisão da consciência duvidosa

P. O que é uma consciência duvidosa?
R . É: quae perpensis rationibus utriusque partis, anceps remanet, et nulli adhaeret — que, avaliados cuidadosamente os argumentos de ambos os lados, permanece indecisa e não se adere a nenhum deles.

P. De quantas maneiras a dúvida pode existir?
R. Duas, a saber, positiva e negativa.

Positiva é quando as razões de ambos os lados são iguais. Negativa é quando não há razão alguma para duvidar; mas essa dúvida, em vez de dúvida, deveria ser chamada de ignorância ou necedade; e, portanto, falamos apenas de dúvida positiva, que é verdadeiramente uma dúvida.

P. Em que se divide a dúvida positiva?
R. Ela se divide, primeiramente, em dubium iuris e dubium facti.

Uma dúvida iuris surge quando há dúvida sobre a lei ou preceito, como, por exemplo, se se deve jejuar em determinado dia. Facti é quando se refere a um fato, por exemplo, se se rezou ou não as Horas Canônicas. A segunda se divide em dúvida prática e especulativa. A dúvida prática é quando se refere a uma ação específica, como, por exemplo, duvidar se me é permitido pintar em determinado dia festivo. A dúvida especulativa é quando há dúvida comum, por exemplo, se é permitido caminhar no domingo.

Alguns confundem dúvida com opinião provável, mas é necessário falar com distinção; porque, se se trata de opinião, ut sic, não há dúvida de que elas se distinguem — como tal, não há dúvida de que se distinguem; sendo certo que, pela opinião, uma das partes já concorda, enquanto na dúvida o julgamento é suspenso.

Se falamos no caso de duas opiniões igualmente prováveis sobre o mesmo objeto, então a dúvida positiva é dada; porque

o entendimento permanece pêndulo propter apparentem aequalitatem eorum, quae movent ad utramque partem — devido à aparente igualdade daqueles fatores que movem para ambos os lados.

E isto é a disposição do duvidante, que flutua entre duas partes contraditórias — dubitantis dispositio, quae flutuat inter duas partes contraditórias; o que S. Tomás diz.

Como se comportará aquele que tem a consciência duvidosa

P. O que deve praticar aquele que forma uma consciência duvidosa?

R. 1. Se a dúvida for especulativa, seja quanto à lei ou à honestidade da ação, ele pode agir legalmente, deixando-a de lado; pois um julgamento correto e prático da retidão da ação é compatível com a dúvida especulativa; pois, como já dissemos, a dúvida especulativa diz respeito à operação em geral, e o julgamento prático a considera em particular. Isso se vê no soldado subalterno, que duvida da justiça da guerra, que pode, e até deve, formar um julgamento prático, de que lhe é lícito e adequado obedecer ao seu comandante, cujo dever é examinar sua justiça.

R. 2. Que agir com uma consciência praticamente duvidosa é um pecado do mesmo tipo e qualidade que a dúvida, seja mortal ou venial: por exemplo, aquele que, duvidando se hoje é um dia de jejum, deixa de jejuar, comete o mesmo pecado

como se, sabendo com certeza que era um dia de jejum, não tivesse jejuado; e assim por diante em muitos outros casos. A razão para isso é que, para agir legalmente, é necessário conhecer a bondade do objeto, que aquele que age em dúvida desconhece e, consequentemente, pecará ao agir com ele; pois para agir mal, basta conhecer, mesmo em dúvida, a malícia de sua operação; e, no que lhe diz respeito, ele desconsidera a lei divina e interpretativamente realiza esse ato: eu quero fazer isso, seja ou não contra a lei de Deus.

P. Como se deve pôr de lado uma consciência duvidosa?

R. Que, para agir corretamente, supondo que exista, é preciso procurar alguma razão grave capaz de a pôr de lado. Para encontrá-la, devem ser observadas as quatro regras seguintes.

1. Buscar a verdade com espírito sincero e verdadeiro desejo de encontrá-la.

2. Usar maior ou menor diligência em averiguá-la, de acordo com a condição da pessoa, a gravidade do assunto, as consequências que possam advir da operação e outras circunstâncias.

3. Para uma pessoa rústica ou ignorante, bastará perguntar ao pároco, ao confessor ou a outra pessoa piedosa. Os sábios devem consultar outros mais sábios, ou igualmente sábios, sem serem obrigados a consultar a todos, exceto aqueles a quem se consultaria em qualquer outro assunto sério.

4. Se a necessidade de agir não exigir, deve-se proceder de acordo com o que proíbe o Doutor Angélico 1.2. q. 96. art. 6. ad 2. Onde diz: Si autem dubium sit, debent vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere — Se houver dúvida, devem agir segundo as palavras da lei, ou consultar alguém superior.

Veja também o que foi alertado sobre a forma de depor a consciência errônea.

Sobre a inteligência da regra: melior est conditio possidentis

P . Essa regra, melior est conditio possidentis, serve para remover uma consciência duvidosa?

R . 1. Que ela é útil em questões de Justiça, com relação à jurisdição externa. Quanto à sua utilidade para a jurisdição

interna, diremos em relação à prescrição e à restituição. Que ela é útil com relação à jurisdição externa é demonstrado por aquela outra regra da Lei 65. de reg. jur. in pari causa potior est conditio possidentis — "em caso igual, a condição de quem possui é mais forte" —. A razão é porque aquele que possui tem dois direitos, um duvidoso quanto à propriedade e outro certo quanto à posse; e, portanto, supera o único duvidoso, que aquele que não possui tem.

A. 2. Que esta regra não se aplica a questões que não sejam de justiça, e, portanto, uma consciência duvidosa não pode ser posta de lado em favor da liberdade, a menos que a pars guardiã seja ampllectenda, como já dissemos. É o que Santo Tomás resolve, falando do voto duvidoso em 4. dist. 38. q. 1. ad. 6., nestas palavras: Si doubtet quomodo se vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat — "Se duvidar de como se tenha votado, deve escolher o caminho mais seguro, para não se expor a perigo" —. Dissemos: em favor da liberdade; porque, sem dúvida, esta regra pode sempre ser usada em favor da lei.

Argumenta-se contra o que foi dito:

A. 1. Portanto, em matéria de Justiça, a regra acima mencionada rege, porque quem duvida está na posse, por exemplo, da herança; assim, quem duvida da lei ou do preceito em outras matérias está na posse da liberdade; portanto, esta

regra deve ser geral para todas as matérias.
A. Que quem duvida da lei ou do preceito está apenas na posse duvidosa da liberdade: mas quem possui a coisa não duvida de sua posse, que é certa e indubitável, e por meio dela, tanto o direito civil quanto o canônico lhe dão um certo direito à justiça, que quem duvida em outras matérias não tem à sua liberdade; pois é o mesmo começar a duvidar [48] da lei ou do preceito, como duvidar de sua liberdade de agir ou não agir.

A. 2. Esta regra, melior est conditio possidentis — "a condição de quem possui é melhor" — aplica-se a questões de obediência; portanto, também a outras questões. O seguinte é provado: Portanto, o súdito é obrigado a obedecer ao seu Superior quando duvida da honestidade do preceito, porque o Superior está na posse do poder de comandar o súdito; portanto, etc.
A. Que o súdito não é necessariamente obrigado a obedecer ao seu Superior por título de posse, mas em razão da autoridade legítima que este tem para comandá-lo; e por esta razão, não cabe ao súdito submeter a ordem do seu Prelado ao seu exame, mas sim submeter a ela o seu próprio julgamento; e isto apenas prova que esta regra pode governar em questões que não sejam as de justiça, sendo a favor da lei.

Do que foi dito, infere-se:

A.1. Que a regra in dubiis tutior pars est eligenda — "em

dúvida, deve-se escolher a parte mais segura" — é obrigatória em questões que não sejam de justiça; porque, de fato, os Cânones sagrados usam palavras obrigatórias quando a propõem, como é evidente no capítulo Illud de Cleric. excom. ministr. e vários outros.

A.2. Que quem duvida da lei ou do preceito, ou do voto ou poder do Prelado, deve cumpri-los ou rejeitar a dúvida, motivado por motivos razoáveis; porque, de outra forma, ele se expõe ao perigo do pecado.

A.3. Deduz-se como esta regra in dubiis melior est conditio possidentis — "em dúvida, a condição de quem possui é melhor" — pode ser conciliada com esta outra regra in dubiis tutior pars est eligenda — "em dúvida, deve-se escolher a parte mais segura" —, falando de questões de justiça; visto que o possuidor é a parte mais segura, tendo dois títulos a seu favor, como já dissemos, quando aquele que não está na posse tem apenas um, é o que está em melhor condição e, portanto, decide com mais segurança a seu favor. Dessa forma, as duas regras acima mencionadas se unem, inclusive em matéria de justiça.

Sobre a Consciência Escrupulosa e Seus Remédios

P. O que é um escrúpulo?

R . Que é: quaedam levis suspicio peccati ex levibus orta fundamentis — "uma leve suspeita de pecado, surgida de fundamentos leves" —. Por esta definição, um escrúpulo se distingue de uma consciência reta, pois este é um juízo reto; de um juízo errôneo, que também é um juízo, embora errôneo; de um juízo duvidoso, pois este é uma suspensão do entendimento; e, finalmente, da opinião, que surge de motivos graves. E assim Santo Antonino chamou o escrúpulo: Vacillatio quaedam cum formidine — "uma certa vacilação com temor" —.

P. Quais são as causas dos escrúpulos?

R. Podem ser muitas e variadas; pois algumas são intrínsecas, outras extrínsecas, e destas últimas, algumas naturais, outras sobrenaturais. As principais são as seguintes: 1. Fraqueza de espírito, comum aos homens apreensivos. 2. Falta de discrição no julgamento. 3. Melancolia e tez terrosa, que geralmente prevalecem naqueles de natureza fria e úmida. 4. Amor-próprio excessivo, com o qual gostariam de proceder com facilidade e certeza em tudo o que fazem. 5. Falta de inteligência para encontrar razões para a dúvida, sem ter o conhecimento para dissolvê-las. 6. Orgulho oculto, com o qual não se quer submeter ao julgamento e à direção dos outros. 7. Pusilanimidade e abatimento de espírito, que não permitem desprezar os próprios medos vãos. Todas essas são causas intrínsecas e naturais. 8. A sugestão do Diabo, para impedir o bem espiritual do homem. 9. O convívio com pessoas escrupulosas, ou a leitura de um livro por alguém incauto ou

pouco instruído. 10. Finalmente, a vontade de Deus, que muitas vezes permite que as almas sejam afligidas por escrúpulos, seja como punição por suas faltas, especialmente seu orgulho, seja para instrução do homem, para que ele saiba como simpatizar e guiar outros que estão aflitos; ou para que ele possa se livrar de sua preguiça, ou para que ele possa se proteger contra perigos; ou finalmente por seu maior mérito.

P. Que remédios devem ser usados para curar uma consciência escrupulosa?

R. Para responder a esta pergunta, deve-se primeiro observar que, antes de aplicar medicamentos, o confessor deve ser informado do estado da doença. O médico espiritual saberá que o penitente sofre desta doença, não precisamente em um ou outro aspecto, e isso causa ansiedade temporariamente, mas quando vir que muitas vezes julga infundadamente ser pecado o que realmente não é; e isto ora em um aspecto, ora em muitos. E, portanto, o confessor não deve julgar imediatamente um sujeito como escrupuloso; porque mesmo que o encontre angustiado às vezes, talvez sua angústia seja justa e razoável. O confessor também deve observar que existem dois tipos desses pacientes; pois há alguns que são igualmente atormentados pelo passado, pelo presente e pelo futuro; e outros que são afligidos apenas pelo passado, sem se importar com o futuro. Estes são muito difíceis de curar. Sendo assim.

A. Que o primeiro e principal remédio para os escrupulosos é obedecer prontamente, humilde e cegamente ao seu Confessor, que é culto e espiritual. O segundo é a humildade e

a oração contínua. O terceiro é o exercício das virtudes, especialmente as teológicas. O quarto é guardar-se cautelosamente de toda falta, mesmo venial. O quinto, se os escrúpulos surgem da melancolia, é fazer uso de alguma recreação honesta ou empregar algum remédio para dissipar o humor. O sexto é fugir de toda ociosidade. S. Ant. I. p. tit. 3, cap. 10, §. 10.

P . Como deve o Confessor conduzir-se com pessoas escrupulosas?

R. Armado de caridade e paciência, ele se conduzirá com tais pacientes com bondade e gentileza, sem acrescentar aflição à aflição. Não permitirá que lhe falem frequentemente sobre seus escrúpulos, nem permitirá que lhe venham com perguntas frequentes e incômodas. Se vir o escrupuloso excessivamente afligido por suas ansiedades, ordenará que não considere nada como falta grave, exceto o que manifesta e certamente lhe parece ser. E alguns podem até se tornar tão escrupulosos que não devem acreditar que cometeram um pecado mortal, nem confessá-lo, a menos que possam jurar que o cometeram. O confessor também observará que não é aconselhável satisfazer todos os escrúpulos do penitente, mas sim desconsiderar muitos deles e satisfazer apenas alguns, sem se deter em dar razões para ordenar isto ou aquilo, para que o escrupuloso, ao examiná-lo, não se veja assolado por novos escrúpulos. Ele também observará não permitir ao escrupuloso muitas confissões gerais, mas sim, depois de ter feito uma ou duas para sua satisfação, ordenará severamente que não renovem a memória do passado. No máximo, ele poderá ouvi-lo recitar

algum pecado de sua vida passada três ou quatro vezes, após o que fechará absolutamente a porta para a renovação de sua memória a fim de confessá-lo. Além dessas regras gerais, outras particulares são propostas a respeito de certos escrúpulos, que podem ser encontradas nos Apóstolos que tratam do assunto com mais detalhes.

P. É lícito agir contra uma consciência escrupulosa?

R. Sim, é; porque um escrúpulo, fundado numa mera suspeita leve, desprovida de fundamento sólido, não anula o firme assentimento à bondade da operação. E, às vezes, uma pessoa escrupulosa deve até agir contra seus escrúpulos; pois ceder a eles muitas vezes traz danos consideráveis, não apenas à saúde física, mas também à saúde espiritual, como atesta a experiência.

Por fim, notamos que o escrúpulo às vezes tende a se tornar um juízo errôneo específico. Nesse caso, se for invencível, pode-se agir de acordo com ele legalmente, e de fato deve-se fazê-lo, como já dissemos sobre uma consciência errônea invencível. Se for vencível, será ilícito agir de acordo com ele antes de dispor dele. Veja o Compêndio Latino sobre este assunto, pois o que foi dito deve bastar para esta Summa.

Terceiro Tratado: Sobre as Leis

Após termos dado conta da regra intrínseca da moral, passaremos a tratar da regra extrínseca, que é a lei, tal como a praticaremos nos capítulos e pontos seguintes.

Pt. I: Da Essência e das Condições das Leis

É indubitável que alguma lei é necessária para a correta direção do homem, seja ela chamada de ligando, de legendo ou ab eligendo, o que é de pouca importância. Portanto, assumindo a existência da lei, procederemos imediatamente à declaração de sua essência, com a doutrina de São Tomás 1.2. quaest. 90 e seguintes.

Da natureza e das condições que a Lei deve ter

P. O que é a lei?
R . Que é: ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui reipublicae curam gerit, promulgata — "uma ordenação da razão para o bem comum por aquele que tem cuidado da

República, promulgada" —. Diz-se: ordinatio rationis — "uma ordenação da razão" —; porque a lei consiste em recto ou directe em um ato do entendimento, como um poder diretivo ou governante. No entanto, conota a vontade do governante. Diz-se: ad bonum commune ordinata — "ordenada para o bem comum" —; no que difere do preceito ordenado ao bem particular. Também se distingue por essas partículas do conselho e da petição, que podem igualmente ser ordenados ao bem particular, sendo próprio da lei ser sempre ordenada ao bem comum. Ab eo, qui reipublicae curam gerit — "por aquele que tem jurisdição sobre a República" —, isto é, por aquele que tem jurisdição sobre alguma Comunidade; pois para poder estabelecer leis, o poder dominante ou econômico, como o que os pais têm sobre seus filhos e os Senhores sobre seus servos, não é suficiente, mas o poder público é necessário sobre uma Comunidade política; como sobre um Reino, Província, Cidade, etc. Finalmente, a definição diz: promulgata — "promulgada" —; porque não basta que a lei ordene algo para que ela induza à obrigação, a menos que o Legislador faça essa vontade conhecida à Comunidade, à qual ele se dirige por sinais externos; e isso se faz pela promulgação.

P. Quais são as condições da lei?

R. As cinco seguintes são comumente atribuídas: 1. Que seja imposta a uma Comunidade inteira. 2. Que emane daquele que tem o poder legítimo de estabelecê-la. 3. Que seja perpétua por sua natureza. 4. Que seja ordenada de acordo com essa natureza para o bem comum. 5. Que seja suficientemente

promulgada. A estas se reduzem todas as condições que os Apóstolos atribuem às leis humanas; tais como que sejam justas, honestas, moralmente possíveis, como São Tomás 1:2, q. 95, art. 3, fornece com a autoridade de Santo Isidoro de Sevilha.

Sobre a divisão do Direito e o Direito das Gentes

P. De quantas maneiras a lei existe?
R. De muitas. Primeiro, ela se divide em divina e humana. A divina é quae provenit a Deo — "aquela que provém de Deus" —; e a humana quae fertur ab homine — "aquela que é estabelecida pelo homem" —. Segundo, a lei divina se divide em eterna, natural e positiva. A eterna é: divinum imperium promulgatum, quo creaturae omnes in suos fines a Deo supremo Principe ordinantur — "um império divino promulgado, pelo qual todas as criaturas são ordenadas aos seus fins pelo Supremo Príncipe Deus" —. A lei natural coincide com a eterna, na medida em que é considerada no próprio Deus, e significa a conveniência ou inconveniência dos extremos entre si em relação às verdades práticas puramente naturais, como iustitiam esse servandam, mendacium esse vitandum — "a justiça deve ser observada, a mentira deve ser evitada" —. Portanto, a lei natural divina é aquela que ordena coisas que são per se bona — "boas em si mesmas" — e proíbe aquelas

que são per se malas — "más em si mesmas" —; e por isso se distingue da lei divina positiva, que proíbe muitas coisas que não são más em si mesmas. A lei divina, portanto, que nos ordena praticar as coisas que são conhecidas pela razão natural é chamada, e é, lei divina natural.

A lei divina positiva é: quae ex Dei beneplacito procedit, ut ab hominibus observetur — "aquela que procede do beneplácito de Deus, para ser observada pelos homens" —. Ela se subdivide em antiga e nova. A antiga é: imperium a Deo derivatum, et promulgatum Populo Israelitico, ut eum praepararet ad legem Christi Domini — "um império derivado de Deus, e promulgado ao povo de Israel, para prepará-lo para a lei de Cristo, Senhor" —. Essa lei continha três tipos de preceitos: morais, cerimoniais e judiciais. Os morais contidos no Decálogo perduram sempre, mas os cerimoniais e judiciais cessaram com a vinda de Cristo, de quem eram sombra e figura. Portanto, foram revogados pelo consummatum est — "está consumado" — deste Sumo Sacerdote, e mais completa e perfeitamente no dia de Pentecostes.

A nova lei divina é a lei evangélica; isto é, a lei da graça, assim chamada porque não apenas ordena, mas, por meio da graça divina, comunica força para praticar exatamente aquilo que ordena. A antiga lei era de temor, e a nova é de amor. Portanto, diz-se que a antiga cohibet manum — "contém a mão" —, e a nova animum — "o espírito" —. Esta lei foi solenemente promulgada quando o Espírito Santo desceu em línguas de fogo sobre os apóstolos; e após esta promulgação, obteve força de lei e passou a ser obrigatória para todos, em contraste

com a antiga lei revogada, que era obrigatória apenas para os israelitas.

A lei foi recentemente dividida em afirmativa e negativa. A afirmativa é: quae praecipit aliquid faciendum — "aquela que prescreve que algo seja feito" —; e a negativa: quae prohibet aliquid operandum — "aquela que proíbe que algo seja feito" —. Daí vem essa regra geral; isso é; que as leis negativas vinculam sempre, et pro sempre — "e para sempre" —; e o positivo sempre, sed non pro sempre — "mas não para sempre" —.

P. O que é o direito das gentes?

R. Que é: quaedam lex naturalis recepta apud omnes gentes, nec a natura, nec a determinatio Principe lata, sed usu, et consuetudine ab omnibus fere gentibus introducta — "uma certa lei natural recebida entre todas as nações, nem da natureza, nem por determinação do Príncipe, mas introduzida pelo uso e costume por quase todas as nações" —; como a diversidade das nações, a distinção dos reinos, a ocupação dos tronos, as guerras, o cativeiro, a servidão e outros deste tipo. Este direito das gentes distingue-se do direito natural e do direito civil, como aparece ex legi. 1. ff. de just. et jur — "na lei 1 dos códigos de justiça e direito" —, onde o direito se divide em naturale, gentium e civile — "natural, das gentes e civil" —. É, no entanto, muito natural ao homem como racional, e por esta razão é chamado de certa forma natural, e como se derivado do próprio direito natural por via de conclusão, de acordo com a nota Santo Tomás. 1.2.q. 95. art. 4. ad.1.

Do direito humano natural e positivo

P. Em quantas formas se apresenta a lei humana?

R. Que ela se divide em três tipos: natural, canônica e civil. A lei natural é: participatio legis aeternae, seu divinae naturalis — "participação da lei eterna, ou divina natural" —. Ou é: quaedam intimatio passiva aeternae legis creature rationali facta — "uma certa intimação passiva da lei eterna feita à criatura racional" —; pois aquilo que está ativamente na lei eterna é passivamente participado por nós através da lei natural do homem, na medida em que uma certa luz emana daquela lei eterna que está na mente divina e é passivamente recebida por nós, a qual nos ilumina para saber o que devemos abraçar e o que devemos fugir.

P. Podem alguns ser invencivelmente ignorantes do que é a lei natural?

R . Deve-se notar que os preceitos da lei natural podem ser reduzidos a três classes; pois alguns são princípios muito comuns e são, por assim dizer, per se notos — "notórios em si mesmos" —: ut bonum est faciendum: malum est fugiendum: quod tibi non vis, alteri ne feceris — "o bem deve ser feito, o mal deve ser evitado, o que não queres para ti, não faças ao outro" —. A estes se reduzem os preceitos do Decálogo tomados de forma absoluta. Na segunda classe estão os

preceitos que são, por assim dizer, conclusões imediatamente deduzidas, com um discurso evidente e fácil, dos primeiros preceitos já enunciados; desta classe são aqueles três em que se funda a lei civil: honeste vivere: neminem laedere: ius suum unicuique tribuere — "viver honestamente, não prejudicar ninguém, dar a cada um o seu direito" —. Na terceira e última classe estão outros que são, por assim dizer, conclusões mais remotas, deduzidas dos primeiros princípios, e que precisam de maior luz e discurso para serem deduzidos; como preceitos sobre contratos, usura, casamentos e outros assuntos semelhantes.

A. 1. Que a ignorância invencível não pode existir no homem quanto aos preceitos da primeira e segunda classes; mas existe quanto aos da terceira. A primeira parte é expressa em Santo Tomás de Aquino e está corretamente provada; porque os ditos preceitos são princípios per se notados — "notórios em si mesmos" —, ou tão intimamente ligados a eles que o contrário é contrário à razão natural; consequentemente, é impossível para o homem, adornado com ela, ter ignorância invencível deles. A segunda parte também está provada; porque nem todos os adultos têm capacidade suficiente para formar aqueles discursos laboriosos que são necessários para deduzir verdades que fluem por meio de conclusões e inferências remotas dos primeiros princípios já mencionados; é, portanto, consequente que a ignorância invencível sobre eles pode ser encontrada em muitos. Ver Santo Tomás de Aquino, 1, 2, q. 96, art. 6, em Corp.

Não obstante o que foi dito, os confessores devem observar

diligentemente que, quando lhes é apresentado um penitente que sofre de ignorância contrária à lei natural, devem instruí-lo sobre suas obrigações em relação ao futuro; e em relação ao passado, devem comportar-se em relação a ele como se nunca tivesse sofrido de ignorância invencível; porque não é fácil discernir quando há tal ignorância e quando não há. Às vezes, eles podem desculpar os idiotas e os simplórios do pecado; visto que não é surpreendente que sofram de sua ignorância em relação aos preceitos acima mencionados, quando mesmo entre os sábios há disputas sobre eles em relação à sua inteligência.

P. O que é direito humano positivo?

R . É: Principis humani imperium ad bonum commune ordinatum, et enougher promulgatum — "o império do Príncipe humano ordenado para o bem comum, e suficientemente promulgado" —. Divide-se em Eclesiástico e Civil. O direito eclesiástico é aquele imposto pelos Superiores Eclesiásticos, e o direito civil é aquele imposto pelos Superiores Seculares. O direito eclesiástico também é chamado de direito canônico, da palavra grega cânone, que significa o mesmo que regra. O direito civil é assim chamado porque é imposto aos cidadãos, a cujo governo é ordenado.

P . Quando a Espanha não possui leis próprias, as leis cesarianas devem ser observadas nos tribunais?

R . Alguns afirmam isso, outros negam. Ambas as opiniões podem ser conciliadas dizendo: que, embora as leis cesarianas não sejam vinculativas na Espanha, na medida em que são leis do Imperador, a cujo domínio esses reinos não estão sujeitos,

elas são vinculativas na medida em que estão em perfeita conformidade com o direito natural e contêm uma doutrina emanada de súditos altamente versados em direito comum. Por esta razão, o estudo da Lei Cesariana nas leis da Espanha é, sem dúvida, altamente recomendado.

P. Quando há oposição manifesta entre o Direito Civil e o Direito Canônico, qual deve ser obedecido?

R. Neste caso, cada um deve ser obedecido em seu próprio foro: isto é, o Direito Civil no Direito Secular e o Direito Canônico no Direito Eclesiástico. Isso é afirmado na Glosa: no Cap. Possessor V. sed utrum de regul. in 6 — "Possessor V. mas se [em relação à] regra no 6" —. A razão é que cada Superior deve ser obedecido em seu próprio foro. No entanto, há certas questões em que as disposições do Direito Canônico devem ser plenamente observadas, mesmo que o Direito Civil disponha de outra forma; pois então este último é considerado corrigido pelo primeiro. Isso acontece: 1. no foro da consciência, ou quando se trata de periculo animae — "perigo da alma" —. 2. quando se trata de questões espirituais, como votos, juramentos, casamento, etc. 3. quando se trata de pessoas eclesiásticas ou coisas que são eclesiásticas, ou crimes que devem ser punidos pela Igreja. 4. nos casos de pessoas miseráveis. Finalmente, quando se trata de equidade natural e de evitar rigor mesquinho.

Se for encontrada uma contradição manifesta entre as diversas disposições do Direito Canônico, a decisão ou constituição posterior deve ser seguida. Se as leis não forem manifestamente opostas, deve-se ter o cuidado de conciliá-las

o máximo possível, explicando as leis anteriores pelas posteriores, ou vice-versa. Ver S. Tom. 1.2. q. 96, art. 6.

[Apêndice ou advertência sobre pontos contidos no Primeiro e Segundo Volume do Compêndio Moral Salamaticense

Pelo próprio autor da obra – Volume I

1. Primeiro, no Tratado 3, Capítulo 1, Parágrafo 3, fol. 56 do Volume I, sobre a questão: Quando a Espanha não tem leis próprias, as leis cesarianas devem ser observadas nos tribunais? Deve-se dizer absolutamente que não; como é declarado na Lei 6, Tit. 4, p. 6, por estas palavras: "As ações judiciais devem ser resolvidas pelas leis deste livro, e não por outras." O mesmo é previsto na Lei 15, Tit. 1, p. 1, que diz: "Todos os que estão sob o senhorio do criador das leis são obrigados a observá-las e a ser julgados por elas, e não pelos escritos de outra lei." A razão é clara; porque os legisladores das leis cesarianas não têm domínio algum nos reinos da Espanha, cujo senhorio absoluto reside em seus soberanos supremos, suas leis não são capazes de vincular seus vassalos. O mesmo pode ser deduzido da Lei 3, Título 1, Livro 2 da Nova Compilação, que afirma: "No entanto, desejamos e sofremos muito que os livros de leis que os antigos Sábios fizeram sejam lidos em estudos, porque eles contêm muita sabedoria" — "non obstante, volumus et multum patimur libros legum, quos veteres sapientes scripserunt, in studiis legendos, quia multa sapientia continent" — ; como se dissesse, não porque eles têm força de lei, mas porque sua leitura pode ser de grande utilidade para a educação geral. De acordo com isso, quando surge uma questão que não pode ser resolvida pelas leis do direito municipal espanhol, o Soberano deve ser consultado sobre ela, aguardando sua resolução Real. E assim a questão acima mencionada deve ser respondida.

2. Quanto à questão levantada no mesmo lugar citado, a saber: Quando há uma clara oposição entre o direito civil e o direito canônico, qual deve ser obedecido? Devemos nos referir à resposta que a Ilustre Ordem dos Advogados de Madri deu sobre este assunto à consulta feita pelo Real e Supremo Conselho de Castela sobre

certas conclusões relatadas a este Supremo Tribunal como ofensivas às Insígnias do Soberano, para que pudesse expressar sua censura sobre cada uma de suas Teses ou proposições, quando, discutindo o 5º, afirma: "É necessário distinguir as leis que pertencem ao dogma e aos bons costumes relativos à salvação eterna daquelas que são puramente disciplinares. Sobre esses dois primeiros pontos, que são os essenciais da religião, todos os fiéis, desde o mais alto grau, estão inteiramente subordinados à Igreja." Não há lugar para contradição ou exame entre os Líderes dos assuntos temporais; nem as Insígnias, nem os costumes do Povo, nem a tranquilidade do Estado podem dizer que há qualquer contradição com a Fé. Não foi a Igreja que estabeleceu os preceitos essenciais da nossa crença. Eles não têm outro Autor senão o próprio Deus, que os deixou impressos na Sagrada Escritura e na Tradição; e assim diz São Tomás 2.2. q.1. art.7. per tot. — "por todos os autores" —, que a Igreja não pode acrescentar novos artigos de crença, mas sim declarar aqueles que já estão estabelecidos na palavra escrita e na palavra não escrita, que é a Tradição Canônica. Assim, no número 118 da referida Censura, concluindo no 119: Portanto, o Governo Civil, sendo cristão, deve em todas as coisas estar subordinado ao Evangelho.

3. Passando a tratar das leis que são de pura Disciplina onde a Regalia tem propriamente o seu exercício (assim são explicadas no n.º 121), eles dizem o seguinte: A regra do Cristianismo, sua definição exata e sua maior importância é a atenção ao bem público: Hæc est Christianismi régula — "Esta é a regra do Cristianismo" — (diz São João Crisóstomo), hæc illius exacta diffinitio, hæc vertex super omnia eminens públicæ utilitati consulere — "esta sua definição exata, este cume eminente sobre todas as coisas é atender à utilidade pública" —. Isto foi indicado por São Gelásio Papa em tom. de Anathem, isto por São Jerônimo, os Concílios e os Santos Padres, e acima de tudo pelo nosso douto Santo Isidoro libr. 5. Ethimolog, cap. 21 — "livro 5, Etimologia, capítulo 21" —.

4. Sob estes dois princípios muito certos, declara-se a preferência que as leis canônicas e civis devem ter uma sobre a outra, quando se dizem opostas entre si, e tais que não

podem concordar; isto é, que sendo aquelas relativas ao Dogma ou costumes pertencentes à salvação eterna, não pode haver lei humana que prevaleça contra elas, mas não sendo desta classe, devem ser postas diante delas as leis civis, se as leis canônicas se opõem ao bem comum, e à utilidade pública a que olham, porque a autoridade dos Supremos Soberanos é ilimitada e independente quanto à utilidade temporal comum de todos os seus vassalos, deixando à retidão do seu Supremo juízo resolver quando o são, como claramente provam os Autores da citada Censura aprovada pelo Real e Supremo Conselho de Castela, e está inserida na Real Disposição de 6 de setembro de 1770; e de acordo com estes princípios deve ser a resposta à questão de que falamos. Intestato, porque é tão contrário à sua incapacidade pessoal absoluta quanto repugnante à sua profissão solene, na qual renunciaram ao mundo e a todos os direitos temporais, dedicando-se somente a Deus a partir do momento em que fazem os três votos solenes e indispensáveis de seus Institutos, deixando consequentemente os Conventos sem ação sobre os bens dos parentes de seus indivíduos com título de representação, ou qualquer outro conceito. Da mesma forma, o Auto Acordado 3, tit. 10, lib. 5, Recop. — "Auto Acordado 3, título 10, livro 5, Recopilación" —, e os Decretos Reais de 2 e 13 de fevereiro de 1766 e 1783, que ordenam: "Os legados feitos durante a doença da qual alguém morre não serão válidos, nem para seu Confessor, seja ele um Clérigo ou Religioso, nem para seu devedor, nem para sua Igreja ou Religião" — "Legata facta in morbo, de quo quis moritur, valida non erunt, nec pro

Confessore eius, sive Clericus sive Religiosus, nec pro debitori eius, nec pro Ecclesia vel Religione eius" —. De acordo com essas justas disposições, e que buscam remover todos os tipos de ganância do Santuário, a questão de que estamos falando deve ser resolvida, negando que os Regulares, nem seus Conventos na Espanha, possam reivindicar o direito às heranças de seus parentes intestados, nem ao que seus confessores lhes enviam na doença da qual morreram.

Volume II

9. No Volume 2, Tract. 38, Capítulo 2, Ponto 4, fol. 518 — "Tractatus 38, Capitulum 2, Punctum 4, folium 518" —, onde se discute a proibição dos regulares de apelar fora da Religião: não é nossa intenção afirmar que eles estão privados do recurso à Proteção Real do Soberano, visto que, como Vassalos do Monarca, têm o direito, e por este título não devem ser considerados em pior condição do que os outros que o são. E assim os religiosos podem implorar a Proteção Real nos casos em que, segundo a lei, poderiam fazê-lo, e esta é concedida a outro culpado. Sim, estamos apenas tentando reprovar recursos e apelos injustos, infundados, especiosos e maliciosos, que visam apenas evadir-se da Disciplina regular, em grave prejuízo da observância regular, da inquietação das comunidades e do escândalo dos leigos, evadindo-se assim da subordinação aos seus Prelados e iludindo-se de suas justas punições. Isto também é reprovado nos termos mais fortes e sérios pelo Real e Supremo Conselho de Castela, em sua Circular de 26 de novembro de 1767, renovada em 1775, dirigida a todos os Prelados seculares e regulares destes Reinos, não apenas no que diz respeito aos religiosos, mas também ao clero secular, como se depreende de todo o seu conteúdo. E neste sentido, deve ser entendido tudo o que foi dito no lugar acima mencionado a respeito da proibição dos regulares de não recorrerem fora da Religião.

10. Do mesmo modo, quando o lugar citado fala da hierarquia e ordem em que os regulares devem decidir sobre seus recursos, na Espanha deve-se entender, conforme o Breve emitido pela Santidade de Clemente XIV, em 26 de março de 1771

— "Breve a Sanctitate Clementis XIV editum, die 26 Martii 1771" —, e Concordatas feitas com a Sé Apostólica quanto à conclusão das causas de seus naturais dentro do Reino nos Tribunais competentes, sejam Seculares ou Eclesiásticos segundo a natureza das causas, e é isso que os regulares devem observar na ordem de seus recursos, quando segundo o Direito podem interpô-los.

11. Recentemente alertamos sobre a proibição dos regulares, que são discutidos no lugar acima mencionado, de alienar a propriedade de seus conventos: Que a Extravag. de Paulo II, Ambitiosæ — "Extravagantia Pauli II, Ambitiosæ" —, e na qual as afirmações dos Autores sobre esta proibição e suas penalidades são principalmente baseadas, não governa na Espanha como a opinião mais comum afirmou, mesmo antes das Concordatas subsequentes com a Sé Apostólica, com base no fato de que antes dela a permissão de Sua Santidade não era necessária para tais alienações, mas que os Prelados poderiam executá-las observando as condições legais nelas, como é evidente da Lei I, tit. 14, parte 4. e 6, tit. 1, lib. 2, ibi — "Lex I, titulus 14, pars 4 et 6, titulus 1, liber 2, ibi" —, e mais claramente da Lei 2, deste mesmo tit., e, lib. que diz: "Os Prelados podem alienar a propriedade de suas Igrejas em qualquer uma das seis maneiras que são mencionadas na lei anterior a esta" — "Praelati possunt alienare proprietatem Ecclesiarum suarum quovis ex sex modis, quae in lege praecedenti dicta sunt" —. E mesmo que a dita Extravag. tivesse sido promulgada, poderia haver alguma dúvida sobre a dita proibição, naquele dia ela deve cessar completamente, diz o Aditivo Espanhol de Ferraris verbo Alienare ou Alienatio Art. 2. num. 14 — "Ferraris Additamentum, verbo Alienare vel Alienatio, Articulus 2, numerus 14" —, tendo já passado quase duzentos anos sem que o Núncio Apostólico tenha interferido na concessão de tal licença, exceto por uma certa quantia nas permutações e outras alienações de bens eclesiásticos, conforme acordado Aut. Acordad. 6. tit. 8. lib. I. cap. 22. n. 8 — "Autoridad Acordada 6, titulus 8, liber I, caput 22, numerus 8" —, ocasiões podendo ocorrer em qualquer passo, em que a autoridade do Prelado intervenha, e precedida de informação útil, as alienações dos ditos bens produzam efeito, nem há qualquer menção de incorrer nas penalidades impostas no dito Extravagante.

12. Portanto, os Regulares podem alienar a propriedade de seus Conventos sob as condições prescritas pelas leis do Reino e disposições Reais, uma das quais é que para a alienação ser firme e estável, ela deve ser feita com o consentimento do Capítulo ou Comunidade, conforme previsto na Lei 5, Tit. 12, Parte 4 — "Lex 5, titulus 12, pars 4" —, que declara: "Para que a alienação seja firme e estável, ela deve ser feita com o consentimento do Capítulo ou Comunidade" — "Ut alienatio firma et stabilis sit, fieri debet cum consensu Capituli vel Communitatis" —, e o da maioria dela será suficiente, de acordo com a Lei 10 do mesmo Tit., que declara: "O que é válido é o que a maioria faz" — "Quod valet, id majority facit" —. Do exposto, o assunto agora está claro, e o que deve ser resolvido sobre os poderes dos regulares quanto à alienação da propriedade de seus Conventos, que é discutido no lugar citado, não obstante o Extravag. Ambitiosæ de Paulo II.

13. Assim, nos pontos mencionados, como em quaisquer outros contidos nesta Sum, não é nossa intenção desviar-nos, nem um iota, da justiça das leis e Ordens Reais dos nossos legítimos Soberanos; e assim, tudo o que for dito, que seja ou pareça ser contrário, imediatamente o retratamos, e é nossa vontade que lhes seja acomodado em tudo e para todos.]

Da promulgação da Lei

P. O que é a promulgação de uma lei?

R. Que é: "promulgatio exterior communitati solemniter facta, qua subjectiti possint moraliter loquendo, venire in cognitionem legis." A promulgação é uma condição necessária para que a lei tenha força vinculativa completa. Por isso, diz-se no cap. "Unde in istis dist. 4. Leges tunc constitui, dum promulgantur;" isto é, em seu ser completo. Não basta que esta promulgação seja feita a pessoas particulares, mas deve ser feita à Comunidade; e nisso se distingue de um preceito. Veja S. Tom. I.2. q.90. art. 4 in Corp.

P. Para que uma lei seja vinculativa, ela deve ser promulgada em todas as províncias?

R. Isso não é essencial à lei, mas, uma vez solenemente publicada na Corte do Príncipe, ela tem tudo o que é necessário para ser vinculativa. Se o legislador determinar o contrário, sua vontade deve ser respeitada. Assim, o Trentino queria que a lei que anulava o casamento clandestino fosse promulgada em todas as paróquias e que não se tornasse vinculativa até trinta dias após sua primeira publicação — "Tridente. Sessão 24, cap. 1 da Reforma." O mesmo se aplica às leis imperiais, que não são vinculativas a menos que sejam publicadas em pelo menos cada uma das províncias.

Do que foi dito, segue-se que, uma vez promulgada a lei na Cúria do Príncipe, ela obriga, a menos que ele determine o contrário, todos os que dela venham a ter conhecimento moralmente certo, seja qual for a forma como o tenham, sem distinção entre as mais distantes e as menos distantes, sejam leis civis ou eclesiásticas. Aqueles que as ignoram invencivelmente não pecarão. Isso se manifesta ao notar a

diferença que existe entre a promulgação e a disseminação da lei. A primeira é de sua essência, e a segunda exige que cada um daqueles a quem ela é imposta chegue ao conhecimento do que está fora de sua constituição.

Da aceitação da Lei e do seu recurso ao Superior

P . O valor da lei justa imposta por um príncipe legítimo depende da aceitação do povo?

A. 1. Que, se a lei é imposta pelo Príncipe Eclesiástico, ela é obrigatória independentemente da aceitação do povo; pois o Sumo Pontífice não recebeu sua autoridade suprema deste último, mas imediatamente de Jesus Cristo, como fica claro pelas palavras de São Mateus, capítulo 16, "Tibi dabo claves"; e pelas outras de São João, capítulo 21, "Pasce oves meas." Destas, fica claro que Jesus Cristo deu aos Prelados de sua Igreja poder absoluto para ordenar nela tudo o que for conducente a um melhor governo, sem qualquer dependência do povo.

Argumenta-se contra o que foi dito: De fato, há muitas Constituições Apostólicas que não são vinculativas porque o povo não as recebeu; pela mesma razão, elas são vinculativas em uma Província e não em outras; portanto, é um sinal de que

elas dependem, por sua natureza vinculativa, da aceitação delas pelo povo.

A. Que se as leis papais não são geralmente vinculativas, ou são vinculativas em uma Província e não em outras, não é porque o povo não as recebeu, mas sim porque já foram revogadas por um costume contrário legítimo, ou porque não estão em uso; sem que disso se siga que elas originalmente dependiam da aceitação do povo; porque uma coisa é não aceitar a lei, e outra é não tê-la recebida, ou tê-la revogada.

A. 2. A força do direito civil também não depende da aceitação do povo; pois, uma vez que o Príncipe é o Superior legítimo, ele tem o poder de governar o povo por leis justas e, consequentemente, o povo será obrigado a obedecê-lo e a aceitar aquelas que ele lhe impõe.

Apresenta-se um argumento contra esta resolução: Os reis receberam o poder legislativo do povo, mediata ou imediatamente; portanto, deve-se acreditar que o receberam sob a condição de que o povo não fosse obrigado às suas leis contra a sua vontade.

A . Negando a consequência; porque, mesmo que admitamos que o povo transferiu o poder legislativo para o Príncipe, não foi sob a condição que o argumento exige; pois, se assim fosse, o povo governaria a si mesmo, e não pelo Príncipe.

Dissemos: embora admitamos que o povo transferiu o poder legislativo ao Príncipe, porque na verdade consideramos mais provável que os Príncipes Seculares também recebam seu poder legislativo imediatamente de Deus, como é evidente pelas palavras do Livro da Sabedoria, Capítulo 6: "Audite

Reges... quoniam data est a Domino petestas vobis." Por esta razão, São Paulo diz, escrevendo aos Romanos, Capítulo 13: "Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit." Disto devemos concluir com Santo Agostinho: "Non tribuamus dandi Regni, et Imperii potestatem, nisi Deo vero. De civitat. Dei." Supondo, então, a sucessão legítima dos Reis, ou a eleição do povo, o próprio Deus confere a eles o poder de governar e governar, como é dito no Capítulo 8 dos Provérbios: "Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt."

P. O povo peca ao não aceitar, sem causa legítima, a lei do Príncipe?

R. Sim, e dizer o contrário é condenado pelo Papa Aleixo VII em sua 23ª proposição, que dizia: "O povo não peca, não tem causa justa, não aceita a lei do Príncipe que a promulga." Disto se segue que aquele que duvida se a lei é aceita ou não, deve guardá-la, porque a posse está do seu lado.

P. É lícito apelar da lei?

R. Se o legislador for inferior, é lícito apelar ao seu superior, desde que haja justa causa; pois, com tal justa causa, é lícito apelar do seu inferior para o seu superior. Se o legislador for um Príncipe supremo, não há lugar para apelação; somente se lhe for humildemente implorado que, tendo ouvido a causa da súplica, suspenda a lei, se lhe parecer apropriado.

P. Os súditos pecariam se agissem contra a lei durante o período de súplica?

R. Sim; porque uma lei suficientemente promulgada é vinculativa independentemente da aceitação do povo; e assim, a súplica, por sua revogação, não suspende sua obrigação.

Portanto, seus transgressores pecarão, a menos que sua observância resulte em escândalo e, por epikeia, ou interpretação benigna da vontade do Príncipe, sejam dispensados de sua observância.

Entretanto, se o príncipe, em vista da súplica do povo, permanecer em silêncio e não insistir em sua observância, pode-se acreditar, a partir daquele momento, que ele a revogou; pois, se fosse sua vontade que ainda persistisse, ele poderia insistir em seu cumprimento; a menos que se possa inferir das circunstâncias que sua vontade era outra; ou que a razão de seu silêncio seja que ele reserva o uso de sua autoridade para um momento mais oportuno, permitindo assim a resistência do povo às suas leis, a fim de evitar danos mais sérios.

Pela mesma razão, a lei obriga à sua observância, ainda que pareça dura e difícil de cumprir, uma vez promulgada solenemente; pois como disse Ulpiano (L. Proposita. ff. Qui, et a quibus): "Quod quidem perdurum est, sed ita lex scripta est."

Pt. II: Sobre o Poder de Criar Leis

Neste capítulo trataremos apenas do poder ordinário de fazer leis, pois somente dele podem advir certas normas, pois o poder delegado, mais do que delas, depende da discricionariedade e da vontade do delegante.

Sobre o poder legislativo civil

P. É nos homens que se encontra o poder de estabelecer leis civis?

R. Sim, e isso é evidente no capítulo 8 de Provérbios: "Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt. — "por mim reinam os reis, e os legisladores decretam em justiça" — Assim, foi definido como de fé no Concílio de Constantino, na oitava e última sessão. Isso também é justamente provado; porque, para a preservação do bem comum, é necessário um poder público pelo qual a comunidade é governada; pois ubi non est Gubernator, corruet populus — "onde não houver governador, o povo se corromperá" — e como esse governo deve ser exercido por leis justas, aquele que governa deve ter a autoridade para estabelecê-las. Assim, São Tomás, lib. 1. De regimine Princip. cap. 1 et 2.

P. O Príncipe recebe o poder legislativo civil imediatamente de Deus?

R. Todos concordam que os Príncipes têm esse poder de Deus; pois, considerando a natureza, todos os homens nascem iguais, e assim a superioridade que alguns têm sobre outros deve ser dada por Deus, como de fato Ele a conferiu aos Príncipes, como necessária para governar os povos. Veja o que já foi dito no capítulo anterior, ponto 5.

P. Em quem reside o poder de fazer leis?

R. Ele reside:

1. no Imperador, em relação a todas as Províncias sujeitas ao seu domínio;

2. nos Reis, em relação aos seus respectivos Reinos;
3. em todos os Príncipes Supremos que não conhecem superior em assuntos relativos aos seus domínios;
4. pertence à Rainha, proprietária ou Governadora do Reino.

Em última análise, todas as Repúblicas e Cidades isentas que não reconhecem outra Autoridade Suprema têm esse poder. Aquelas que não o são, não o têm, exceto por costume, privilégio ou concessão do Príncipe a quem estão sujeitas.

Do poder legislativo eclesiástico

P. O poder de fazer leis é concedido à Igreja?
R. Sim. É uma questão de fé, ao contrário de Lutero. A razão é que a Igreja é uma República perfeitíssima, ordenada para um fim espiritual; e não apenas lhe deve ser concedido o poder de estabelecer leis para governar e dirigir seus filhos para a consecução desse fim, mas também devemos assumir nela um governo perfeitíssimo, a saber, um governo monárquico, que consiste no poder universal de governá-la e governá-la, residindo em uma única pessoa.
P. Em quem reside a autoridade para fazer leis eclesiásticas?

R. Que reside:

A.1. no Sumo Pontífice, que, tendo sido supostamente eleito, a recebe imediatamente de Cristo, de acordo com a promessa do Senhor: Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis: et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis – "Tudo que ligares na terra, serás ligado no céu; e tudo que desligares na terra, serás desligado nos céus" (Mateus 16).

A. 2. nos Senhores Bispos em relação aos seus Bispados, quer tenham esta autoridade como emanando imediatamente de Cristo, quer a recebam do Sumo Pontífice, o que não é a nossa intenção decidir aqui. Os Bispos, portanto, sucederam aos Apóstolos no Bispado, Consagração, Jurisdição e Poder sobre as suas Igrejas, e todas as coisas lhes pertencem iure ordinaria e ex vi sui muneris; e pela mesma razão é necessário que tenham autoridade legislativa para o governo dos seus respectivos súbditos. De fato, eles podem estabelecer leis para esse fim, tanto em Sínodos quanto fora deles, mesmo que o Papa não tenha sido consultado. Veja os artigos dos Apóstolos que tratam do poder dos Bispos de decidir corretamente até onde ele se estende ou não. Observamos apenas que o que dizemos sobre Bispos deve ser entendido pela mesma razão que Arcebispos, Primazes e Patriarcas, em relação às suas Igrejas.

O 3º, os Cardeais Eminentes, gozam dessa autoridade em relação aos seus Títulos, pois neles exercem jurisdição ordinária e episcopal.

O 4º, os Núncios Apostólicos, nas Províncias de sua Delegação ou Legação.

O 5º, os Abades Isentos e outros semelhantes, que exercem jurisdição quase episcopal.

Os Concílios Gerais, reunidos e confirmados pelo Sumo Pontífice, podem estabelecer leis vinculativas para toda a Igreja, como fica claro no capítulo 15 dos Atos Apostólicos. Os Concílios Provinciais e Diocesanos também gozam deste mesmo poder para suas Províncias e Bispados. Este mesmo poder reside nos Capítulos das Igrejas Catedrais em tempos de Sé Vacante, que podem estabelecer leis vinculativas até serem revogadas pelo Bispo Sucessor ou pelo próprio Capítulo.
As declarações da Sagrada Congregação dos Cardeais, feitas com autoridade pontifícia e dadas em forma autêntica, de acordo com a opinião mais provável, têm força de lei.
Finalmente, esta autoridade também é encontrada em Congregações Religiosas, onde a jurisdição espiritual é concedida pelo Sumo Pontífice. Se esta reside no Prelado Geral, Provincial ou outro, depende dos estatutos particulares de cada Religião, aos quais seus professores devem aderir.

Pt. III: Da Obrigação que, Dada a sua Natureza, é Imposta Pelas Leis

Sendo próprio da lei obrigar os súditos ao seu cumprimento, é necessário ver qual é essa obrigação no direito positivo

humano, pois ninguém duvida que o direito natural e o divino obrigam em consciência.

Sobre a obrigação do direito humano

P. Toda lei humana vincula a consciência?

R . Sim. Consiste em São Paulo aos Romanos, capítulo 13, onde diz: Qui resistit potestati, Dei vocationi resistit – “Quem resiste à autoridade, resiste à ordenação de Deus”.

Deste contexto, o próprio Apóstolo conclui que os súditos devem obedecer aos seus Superiores: non solum propter iram, sed propter conscientiam – “não só por temor da ira, mas também por causa da consciência”.

A razão é porque o Príncipe ou Superior, quando ordena com justiça, ordena em nome de Deus, conforme o que é dito no capítulo 10 de São Lucas: Qui vos audit, me audit; et qui vos spernit, me spernit – “Quem vos ouve, a mim ouve; e quem vos rejeita, a mim rejeita”; como também se deduz do capítulo 8 de Provérbios: Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt – “Por mim reinam os reis, e os legisladores decretam o que é justo”.

Dessa doutrina, segue-se que não há lei justa que não vincule a consciência, desde que seja verdadeiramente lei. Portanto, aquelas que não impõem essa obrigação, pelo menos na

medida em que seus infratores devem se submeter à pena, não serão verdadeiras leis ou preceitos; pois, sendo a lei justa e racional, ela procede do Superior como tal, como um precursor; e sempre que ele ordena dessa maneira, seus súditos têm a obrigação de consciência de obedecê-lo.

Argumento contrário: Nas religiões, há muitas constituições que não vinculam a consciência, como aponta São Tomás (S. Th. II-II, q. 186, art. 9, ad 1) acerca de sua religião. O mesmo é declarado por nossa Parte 1, cap. 1, n. 7. Portanto, não é da essência de toda lei impor uma obrigação de consciência.

Resposta. Que as leis ou constituições das religiões, que são verdadeiramente leis, devem obrigar em consciência, isto é, à culpa ou à pena nelas imposta; e se não obrigarem a nenhuma delas, não serão verdadeiramente leis, mas apenas disposições ordenadas ao bem comum.

P. As leis injustas são vinculativas à consciência?

R . Elas não são vinculativas per se, mas podem ser vinculativas per accidens. O primeiro ponto é claro; pois, se uma lei é injusta, seja porque a pessoa queriam a impõe não tem autoridade para fazê-lo, ou porque, mesmo que a imponha, o que ordena é ilícito, sua ordem não é de forma alguma vinculativa – ex se patet (“isso é evidente em si mesmo”).

O segundo ponto é claro pelo fato de que aquele que se convence de que a lei é justa e não se opõe ao bem natural e divino estaria obrigado per accidens a seguir sua consciência e obedecer à lei que é em si mesma injusta, como aponta São Tomás (S. Th. I-II, q. 96, art. 4).

P. As chamadas leis justas impostas por um príncipe tirano são

vinculativas à consciência?

R. Um príncipe pode ser tirano de duas maneiras: em relação ao governo ou em relação à usurpação.

Se ele é um tirano da primeira maneira, suas leis são vinculativas à consciência, desde que sejam justas, porque procedem de um verdadeiro superior.

Se ele é um tirano da segunda maneira, mas se encontra em posse pacífica do reino usurpado, o mesmo deve ser dito; pois, embora inicialmente adquira o reino tiranicamente, ele já está de posse do poder para governá-lo.

Mas se ele deseja estabelecer leis enquanto ainda é o tirano agressor, e o povo está resistindo a ele com armas, então, assim como ele não tem a autoridade legítima para fazê-lo, suas leis não têm valor.

Contudo, deve-se notar que, quando a República, embora involuntariamente e incapaz de resistir ao tirano, depõe suas armas e lhe permite desfrutar do Reino, o tirano não pecará ao estabelecer leis justas ordenadas ao bem comum; porque, assumindo a condescendência, embora involuntária e forçada, da República, ela lhe concede o poder de estabelecer leis que visem o bem comum. No entanto, o tirano pecará ao usurpar e reter o Reino, até que o possua legalmente.

De onde devemos inferir se as Leis obrigam ao pecado mortal ou ao pecado venial

P. Como saberemos se a obrigação das leis é grave ou leve?
R. A obrigação da lei depende da vontade do legislador, e isso deve ser inferido de suas palavras. Se ele declara que sua vontade é vincular à pena e não à culpa, ou que deseja vincular em relação a uma parte e não em relação a outra, sua intenção deve sempre ser seguida.
As palavras que comumente indicam império ou preceito são as seguintes: – juveo, mando, praecipio, impero, decernimus, statuimus, mandamus, non liceat facere; omnes teneantur, obligentur – (“ordeno, determino, mando, prescrevo, decidimos, estabelecemos, obrigamos, não se permita fazer; todos devem ser obrigados”) e outras semelhantes.
Outras palavras, que não expressam a intenção de vincular, mas uma simples vontade, não têm a força de um preceito, nem vinculam em consciência. Tais são as seguintes: – rogamus, hortamur, monemus, suademus – (“rogamos, encorajamos, advertimos, aconselhamos”), etc.
Do que foi dito, fica claro que não é possível determinar suficientemente se a obrigação de uma lei ou preceito é grave ou leve, seja pela matéria imposta apenas ou apenas pelas palavras. Em vez disso, deve ser inferido desses dois princípios, bem como da pena neles imposta e do costume da região onde é imposta; pois o costume, especialmente o dos tímidos, tem força de lei.
Consequentemente, se as palavras de uma lei são obrigatórias

em uma matéria grave, ou a pena imposta por ela é obrigatória, deduz-se corretamente que o Superior que a impõe deseja compelir uma ofensa grave, uma vez que a lei, por sua própria natureza, implica obrigar gravemente, mesmo que seu objeto seja grave, a menos que seja estabelecido de outra forma que a vontade do Legislador seja diferente.

P . Um Superior humano pode ordenar uma questão grave somente sub levi?

R . Pode; pois, assim como não poderia ordenar a questão, também pode limitar sua obrigatoriedade e fazer com que, embora a questão seja passível de obrigação maior, ela apenas obrigue ao pecado venial; pois a vontade do Legislador depende somente da vontade do Legislador. De fato, em muitas religiões, são promulgadas leis que obrigam apenas ao pecado venial, não obstante a gravidade da questão sobre a qual incidem.

Objeção: O legislador humano não pode ordenar uma questão que seja leve sub gravi; portanto, nem, inversamente, uma questão que seja grave sub levi.

Resposta. Nego a consequência. É verdade que o legislador humano não pode ordenar sob culpa grave uma questão que, – omnibus inspectis – (“consideradas todas as circunstâncias”), seja leve, porque ele não é capaz de tal obrigação. Mas a questão que é em si grave é suscetível de uma obrigação leve, e só obrigará sob culpa venial se o legislador desejar que ela não obrigue mais.

Dizemos que o legislador não pode ordenar sob culpa grave uma questão que, – omnibus inspectis –, seja leve; porque se

de alguma forma fosse muito propício a algum fim honesto, ele poderia ordenar ou proibi-la sob culpa grave. E por esta razão, muitas coisas de sua natureza leve são proibidas nas religiões – sub gravi – (“sob pena leve”), como entrar em celas e outras.

Outro argumento: A obrigação segue a lei como uma propriedade dela; portanto, embora o Legislador possa ou não estabelecer a lei, uma vez estabelecida, não depende de sua vontade, nem que não obrigue, nem que obrigue, dependendo da matéria.

Resposta. Embora a obrigação em geral seja devida à lei, não é o caso que sua obrigação seja tanto ou tão grande. É verdade que na esfera física não está dentro do poder do agente impedir a paixão ou intenção que necessariamente seguem a intenção da natureza; mas na esfera moral, que depende da vontade do operador livre, ele pode, com causa razoável, limitar a obrigação, tornando leve o que de outra forma seria grave.

P. De onde se infere a seriedade de uma questão?

R . Para conhecê-la, é preciso ter em mente as três regras seguintes:

A.1. Quando a coisa ordenada conduz muito à caridade de Deus ou do próximo, será uma questão séria; e se conduz pouco, será leve. Dessa regra infere-se que as leis que nos ordenam amar a Deus, crer nele, esperar nele e adorá-lo; assim como aquelas que nos ordenam amar o próximo, manter a justiça para com ele e outras semelhantes, nos obrigam gravemente.

A. 2. Se leis ou preceitos ordenam coisas menores, devem ser examinados, não precisamente pelo que ordenam, mas

também com atenção ao bem comum e ao fim pretendido por eles; que em assuntos eclesiásticos é a saúde das almas, e em assuntos civis a paz e tranquilidade da República.

De acordo com isso, aquelas leis ou preceitos que muito contribuem para a realização desses fins serão gravemente obrigatórios, e aqueles que pouco fazem, levemente. O mesmo deve ser dito das leis religiosas, que serão então – sub gravi – ("sob pena leve") obrigatórias quando levarem notavelmente à manutenção da observância regular; e se levarem pouco, serão apenas ligeiramente obrigatórias. Em caso de dúvida, a decisão deve ser a favor do Legislador, considerando a lei gravemente obrigatória.

A. 3. Se a matéria séria em si é divisível, como no roubo e em muitos outros, a lei ou preceito admite paridade de matéria. Se não for divisível, não a admitirá; e, consequentemente, qualquer transgressão é uma falta grave; porque a razão formal para sua proibição é encontrada em qualquer matéria, não importa quão mínima; como acontece no ódio formal a Deus, na primeira verdade do juramento assertivo, na blasfêmia e em outras que trataremos em seus devidos lugares.

Deve-se notar que, quando a matéria é divisível, não deve ser considerada sozinha em si mesma, mas em relação ao sujeito e ao preceito; porque há matéria que, considerada absolutamente, é sempre séria; por exemplo, o roubo de dez dobrões; há também questões que, consideradas assim, são menores em relação a todas; como o roubo de um centavo; e, finalmente, há questões que são chamadas respectivas; porque, com respeito a um preceito ou assunto, são graves, e com respeito a outro, são menores.

Assim como no Ofício Canônico, omitir dois Salmos em uma de

suas Horas é grave, e com relação a todo o Saltério, se fosse ordenado, seria menor. O mesmo acontece no roubo, que o que seria menor se tirado de um homem rico, seria grave se tirado de um homem pobre; e assim em muitos outros assuntos.

Quando um assunto menor se torna sério

P. Uma questão que é, em si mesma, leve pode tornar-se grave?

R. Isso pode acontecer por continuação e por desacato formal à Lei ou ao Legislador. Quanto à primeira, quando muitas questões pequenas estão moralmente unidas entre si, elas formam uma única questão grave. E então se dirá que elas têm essa união quando estão moralmente unidas, seja – in ordine ad praeceptum – (“em relação ao preceito”), seja – in ordine ad diem – (“em relação ao dia”), bem como se estiverem unidas – quoad subjectum – (“quanto ao sujeito”) ou – quoad effectum – (“quanto ao efeito”).

Elas estarão unidas – in ordine ad praeceptum – (“em relação ao preceito”); como se muitas coisas pequenas fossem omitidas do Ofício Divino.

Elas estarão unidas – in ordine ad diem – (“em relação ao dia”); como se uma pessoa pegasse muitas coisas pequenas em um dia de jejum.

Elas estariam unidas – quoad subjectum – (“quanto ao sujeito”); por exemplo, quando uma pessoa retém várias coisas pequenas roubadas de diferentes súditos.

Elas finalmente estarão unidas – quoad effectum – (“quanto ao efeito”); por exemplo, se muitos conspiram para roubar uma coisa séria do mesmo dono, e cada um pega uma coisa pequena.

As questões morais serão descontinuadas ou porque estão em um dia diferente, ou porque o preceito, o sujeito ou o efeito são diferentes. Porque estão em dias diferentes, como se em dias diferentes deixassem questões menores do Ofício Divino. Porque o preceito é diferente; como se alguém no mesmo dia tivesse a obrigação de jejuar, rezar as Horas Canônicas e ouvir a Missa, e cada uma dessas obrigações estivesse falhando em uma questão menor. Será devido ao sujeito, se muitos, por exemplo, sem concordar entre si, cada um rouba matéria menor da mesma vinha; porque mesmo quando todos esses roubos estão unidos quanto ao efeito, eles são descontinuados quanto aos sujeitos. A questão finalmente será descontinuada quanto ao efeito, quando muitos roubam matéria menor de muitos.

Disto se infere que se alguém fizesse um voto de recitar a Ave Maria ocasionalmente, ou de dar alguma pequena esmola, e omitisse isso por um ano inteiro, não cometeria um pecado grave, se fosse sua intenção designar o dia como o termo prefixo dessa obrigação (o que é sempre presumido em votos pessoais, a menos que seja estabelecido que a intenção do promitente é outra [69]), porque mesmo que muitas questões menores sejam omitidas, elas são moralmente descontinuadas – ratione diei – (“em razão do dia”). O oposto deve ser dito quando o dia não é atribuído como um termo prefixo, como

frequentemente acontece em votos reais; pois então todas as parvidades omitidas seriam moralmente unidas; e na última culpável, que com as anteriores formava uma questão grave, um pecado mortal seria cometido.

Mesmo questões menores podem se tornar graves – ex contemptu – (“por desprezo”). Isso pode ser devido à coisa ordenada, ou à lei, ou ao Legislador. Qualquer uma destas, assim como a desobediência, pode assumir duas formas: material ou geral, e formal ou especial. A primeira é encontrada em qualquer pecado, e por isso não a trataremos. A segunda, além da não observância ou fração da lei, inclui uma difamação da lei ou do Legislador como tal; como quando alguém não quer se submeter à lei por desprezo por ela, ou pelo Legislador. Este desprezo não inclui apenas o pecado de fração da lei imposta, mas também o de desobediência especial, que deve ser declarada na confissão, como adverte São Tomás – 2.2, q.104, art.2. Ad.1 – (“Parte II-II, questão 104, artigo 2, resposta 1”). Não admite paridade de matéria, porque em qualquer pecado, por mínimo que seja, reside toda a sua razão formal de malícia.

Mas se alguém infringe a lei não por desprezo por ela ou pelo Legislador, mas pela coisa ordenada, então não haverá desprezo formal, mas material; e assim ele só pecará de acordo com a matéria. Dizemos o mesmo se alguém não quer obedecer ao seu Superior porque está indignado com ele, por causa da repugnância que lhe causa, e até mesmo por desprezo pela sua pessoa, não na medida em que é um Superior, mas na medida em que é tal pessoa; por exemplo,

porque não é culto, ou porque é imprudente.

Por esta razão, o pecado de desprezo formal raramente será cometido; porque dificilmente ocorre em que um Superior seja desprezado na medida em que o é. Nem pode ser inferido da transgressão frequente da lei, embora dela surja um certo desprezo virtual ou interpretativo – virtus sive interpretatio – (“virtual ou interpretativo”), como diz São Tomás – 2:2, q.186, art.9, Ad.3 – (“Parte II-II, questão 186, artigo 9, resposta 3”).

Da obrigatoriedade do direito penal

§ I Do direito penal

P. Quantas formas o direito penal possui?

R. Duas: penal puro e uma mistura de penal e preceptivo.

A primeira ocorre quando, em sua imposição, são usadas palavras que contêm apenas punição, como – a de quem porta tais armas perdê-las; – (“quem portar tais armas as perderá”); ou ainda quando nela são usadas palavras preceptivas, o Legislador declara que deseja apenas impor a punição.

A segunda é aquela que inclui tanto preceito quanto pena; como se dissesse: – ordenamos ou proibimos tal coisa, sob tal pena – (“ordenamos ou proibimos tal coisa sob tal pena”).

A punição também pode ser de três tipos: positiva, privativa e uma mistura de positiva e privativa.

A positiva é aquela que impõe ação ou paixão, por exemplo, banimento, açoite, etc.

A privativa é aquela que impõe privação de bens, como excomunhão.

A mista é aquela que inclui ambos, como pagar uma certa quantia de dinheiro e renunciar a um benefício.

Essas punições podem ser: espirituais – (“que privam de bens espirituais, como censuras e irregularidades”) – ou temporais – (“que punem apenas temporariamente, como exílio ou prisão”).

Além disso, algumas são latae sententiae – (“incorridas automaticamente após a execução do ato”) – e outras são ferendae – (“que só se tornam efetivas após a sentença do Juiz”) –; isso deve ser inferido da redação com a qual são impostas, como diremos ao falar de censuras.

§ II Como as leis penais são vinculativas

P. Como as leis penais obrigam?

R . As que impõem a pena de excomunhão maior – lata – (“automática e grave”) – obrigam gravemente; pois tal pena grave não é incorrida, visto que a falta não o é.

As que impõem apenas excomunhão menor obrigarão grave ou levemente, conforme o objeto.

As leis penais também obrigam ao pecado mortal quando impõem a pena de irregularidade, suspensão ou interdição, sendo estas duas últimas censuras maiores; como também se impõem a pena de deposição, degradação ou outras penas espirituais graves, sejam lata ou ferendum – (“a serem cumpridas mediante sentença”), quando estas últimas devem ser satisfeitas pelo infrator sem mais advertência. Se uma nova advertência for necessária e o objeto não for grave, elas obrigarão apenas ao pecado venial.

As leis mistas, que impõem penas temporais e ao mesmo tempo contêm um preceito, vinculam o pecado mortal – ex genere suo – (“por sua própria natureza”); pois incluem tanto o preceito como a pena, sem que esta última lhes retire a força; mas antes o fortalece e corrobora.

Arg. contra o que foi dito:

O costume, que tem força de lei e é seu melhor intérprete, parece receber e interpretar as leis penais de tal maneira que elas só obrigam à pena, especialmente quando são civis; e assim, dificilmente há alguém que forme um escrúpulo de consciência por sua transgressão.

A. 1. Que se o costume realmente introduziu uma lei que só obriga à pena, neste caso aquele que o quebra não cometeria um pecado mortal, no que diz respeito a si mesmo; mas quando não sabemos de tal costume, devemos cumprir a lei e sua obrigação.

Arg. mais.

Se todas as leis penais obrigassem a uma falta grave, o mundo inteiro estaria cheio de pecados mortais, pois existem inúmeras leis deste tipo, especialmente as civis; o que parece muito duro e, consequentemente, deve-se dizer que eles apenas obrigam a punição.

R. Não afirmamos que todas as leis penais obrigam a uma falta grave, mas apenas aquelas que dizem respeito a matéria grave e impõem uma pena grave. Esta doutrina é expressa por São Tomás – 2.2 q.186, art.9 ad 2 – (“Parte II-II, questão 186, artigo

9, resposta 2”), onde diz: – Non omnia, quae continentur in lege transuntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum vocationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam. Sicut in lege civili non facit semper dignum poena mortis corporalis, transgressio legalis statuti; neque in lege Ecclesiae omnes vocationes, vel publica statuta obligant ad mortale – (“Nem tudo o que está contido na lei obriga pelo modo do preceito, mas algumas coisas são propostas como um chamado ou como estatuto obrigando a certa pena. Assim, na lei civil, a transgressão de um estatuto legal não faz sempre digna a pena de morte corporal; nem na lei da Igreja todas as convocações ou estatutos públicos obrigam a pecado mortal”).

Voltando à questão colocada acima, dizemos que também obrigam ao pecado mortal aquelas leis penais que, embora puramente penais, são graves, tanto em seu objeto quanto em sua punição; pois, como já afirmamos acima, não há lei que, sendo verdadeiramente tal, não obrigue em consciência, sendo esta uma das propriedades da lei. Consequentemente, a obrigação que ela impõe deve estar de acordo com seu objeto, de modo que o Legislador não expresse nada mais.

E acrescentaremos ainda que aquele que infringe uma lei penal que impõe penas graves não pecará apenas contra a obediência e a justiça legais, mas também contra sua própria caridade, e até mesmo contra aquela que deveria ter para sua família e aqueles ao seu redor, expondo-se a si mesmo e a eles a graves danos.

Se a lei fosse alternativa ou disjuntiva, como esta: – Ninguém extrairá grãos do Reino, e se o fizer, pagará cem ducados; –

(“ninguém retirará grãos do Reino, e se o fizer, pagará cem ducados”) –, haveria a obrigação de adotar apenas um dos dois extremos; pois, para o cumprimento de tais leis, basta satisfazer qualquer uma das partes – Ex reg. Juris 70 – (“De acordo com o regulamento jurídico 70”).

P. As leis de tributo e impostos especiais de consumo são vinculativas à consciência?

R. Sim. São. São Paulo afirma isso no capítulo 13 de sua Epístola aos Romanos, onde diz: – Ideo et tributa praestatis: ministri enim Dei sunt, in hoc ipso servientes. Reddite ergo omnibus debita: cui tributum, tributum, cui vectigal, vectigal – (“Portanto, prestai tributos, pois os ministros de Deus são, em tudo, servidores. Dai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto”), tendo proposto anteriormente como precedente desta obrigação, a obrigação dos súditos de se submeterem aos seus superiores: – Non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam – (“não somente por medo da ira, mas também por consciência”).

A razão também convence o mesmo; porque as ditas leis são fundadas em um contrato natural e oneroso entre o Príncipe e os súditos, pelo qual o Príncipe é obrigado a zelar pelo benefício de seus vassalos, e estes a contribuir com o que for necessário.

Finalmente, as leis ou preceitos impostos pelos Reitores de Universidades ou Faculdades – sub poena praestiti Juramenti – (“sob pena de violação do juramento”) – são vinculativos de acordo com a qualidade da matéria; se a matéria for grave, obrigam gravemente, e levemente, se for leve. O mesmo deve

ser entendido dos juramentos feitos em algumas Faculdades quanto à observância de seus estatutos; porque juram cumpri-los, de acordo com o que está em uso e costume.

§ III Da obrigação dos infratores de sofrerem a pena imposta pela lei

P. De que modo quem infringe a lei está sujeito à pena por ela imposta?

R.

A. 1. Que as penas espirituais, como a excomunhão, a irregularidade e semelhantes, são incorridas – ipso facto – (“pelo próprio fato”), sendo legais e antes da sentença do Juiz. O mesmo se entende por toda incapacidade, quanto ao futuro, seja civil ou eclesiástica; bem como pelos impedimentos ao casamento; pelas penas condicionais e convencionais, sendo estas últimas moderadas e não reprovadas pelas leis.

A. 2. Que as penas temporais que privam um direito já adquirido, ou que já começou a ser adquirido, bem como aquelas que exigem alguma ação expropriatória por parte do sujeito, não são incorridas, mesmo que sejam severas, antes da sentença do Juiz, ao menos declarando o crime; porque a lei não deve ser excessivamente rígida, mas sim observável – suavi, et morali modo – (“de modo suave e moral”); e é muito difícil privar-se de um direito já adquirido ou que começou a ser adquirido; e o mesmo é aplicar a pena a si mesmo antes de ser ouvido em tribunal. Por esta razão, não é obrigado a privar-se da voz ativa ou passiva, de benefícios, cargos, dignidades ou outros bens que possua, antes da sentença do Juiz. O cônjuge incestuoso é – ipso facto – (“pelo próprio fato”) – privado do direito de reclamar a dívida; porque este é o costume introduzido.

A. 3. Que, após a sentença do juiz, se ele não recorrer dela, o prisioneiro é obrigado a cumprir a pena moderada; porque presumimos que ela é justa e, consequentemente, ele deve exigir seu cumprimento. Se a pena fosse tão severa que, sem um certo tipo de crueldade, o prisioneiro não pudesse executá-la ele mesmo, como a mutilação de um membro, ou a ingestão de veneno, ou uma

sentença capital, nem o juiz poderia obrigá-lo a fazê-lo, nem o prisioneiro poderia fazê-lo; porque, embora a pena fosse justa quanto à sua substância, seria injusta e cruel quanto à sua forma. O prisioneiro é, no entanto, obrigado a submeter-se a [74] tais penas contribuindo para sua – execução indireta – (“execução indireta”), obedecendo aos ministros da justiça, subindo a escada da forca, colocando seu pescoço na faca, ou sua mão para ser cortada pelo carrasco, etc., porque tal cooperação é necessária para a execução da sentença – S. Tom. – 2.2 q.69. art.4. ad.2 – (“Parte II-II, questão 69, artigo 4, resposta 2”).

Além do que foi dito, o infrator não será legalmente obrigado, a menos que seja ordenado a fazê-lo, a pagar a multa ou a exilar-se; porque a execução dessas penas é da responsabilidade do Juiz ou dos seus ministros. Nem será obrigado a pagar a pena que lhe foi imposta por lei se tiver negado a verdade em tribunal, embora, tendo sido prejudicado por terceiro, esteja obrigado a reparar o dano; porque o infrator não é obrigado – ex officio – (“por ofício”) – a revelar a verdade, mas – ex iustitia legali – (“pela justiça legal”), fração da qual não decorre qualquer obrigação de restituição, a menos que exista ao mesmo tempo que a fração comutativa.

P. O Juiz é obrigado a aplicar ao culpado as penas impostas pela lei?

R. Se o Juiz fosse o Príncipe Supremo, poderia, demonstrando sua clemência ou nobreza, perdoá-las ou moderá-las; e o mesmo se aplica mesmo que haja outras causas razoáveis para fazê-lo; no entanto, ele deve cuidar para que os ímpios não se tornem mais audaciosos por sua leve

Da Lei Baseada na Presunção

P. Quantas formas de presunção existem?

R . Duas; a saber, – praesumptio periculi – (“presunção de perigo”) – e – praesumptio facti – (“presunção de fato”).

A primeira é aquela que supõe perigo, dano ou fraude e, nessa suposição, procede para preveni-los.

A segunda é aquela que julga e determina que a coisa é assim neste ou em outros casos, movendo-se por essa suposição para determinar isto ou aquilo. Veja S. Tom. – 2.2 q.60 art.4 ad 3 – (“Parte II-II, questão 60, artigo 4, resposta 3”), de cuja doutrina essa diferença de presunções é inferida.

P . Leis ou preceitos fundados em presunção vinculam a consciência?

R . Leis ou preceitos fundados em presunção fática não vinculam a consciência, se esta for falsa, de modo que não haverá escândalo se não forem observados. A razão é que toda lei justa só busca vincular quando se baseia na verdade, e esta está ausente, visto que a presunção fática é falsa.

Apresenta-se um argumento contra esta resolução:

Existem muitas leis baseadas na presunção, que são vinculativas, mesmo que a presunção seja falsa; como se pode ver no casamento clandestino, que é sempre nulo, mesmo quando celebrado sem falácia ou dolo, o que constitui a base da lei que o anula. O mesmo se aplica à profissão religiosa, se for feita antes dos dezesseis anos, que é nula, mesmo quando a pessoa que a faz tem poder discricionário suficiente para torná-la válida; apesar de a lei que a anula se basear na presunção de sua ausência. O mesmo pode ser observado em várias outras leis baseadas na presunção; portanto, nossa

resolução não está correta.

A. 1. Que as leis citadas, e outras do gênero, se baseiam na – praesumptio periculi – (“presunção de perigo”), e não – facti – (“presunção de fato”); porque o Legislador, que sempre existe em tais casos, julgando prudentemente, cuida de evitá-lo por meio das leis, mesmo quando sabe que em outro caso o perigo ou dano temido pode estar ausente; pois isso é – per accidens – (“por acaso, acidentalmente”).

Por isso a lei sempre obriga, mesmo quando não há nenhuma de facto; porque nela as coisas são consideradas conforme o que têm por sua natureza comum, e não conforme o que lhes convém – per accidens – (“acidentalmente”); o contrário acontece com aquelas que se baseiam na – praesumptio facti – (“presunção de fato”), aquelas que olham para coisas particulares.

Da Lei irritante

P. Existem leis irritantes?

R. Sim, porque não excedem o poder do legislador humano e também podem ser convenientes ao bem comum.

P. De quantas maneiras uma lei é irritante?

R. Existe uma lei irritante – ipso facto – (“por si só, de fato”), como aquela que irrita uma profissão religiosa feita antes dos dezesseis anos, e uma lei que irrita apenas um ato feito após a

sentença do Juiz, e assim muitos contratos são nulos ou irritáveis.

Além disso, a irritação pode ser implícita ou explícita. A primeira ocorre quando o ato é expressamente declarado nulo; e a segunda ocorre quando alguma solenidade ou condição é designada como forma do contrato.

Uma lei irritante também pode ser penal e puramente irritante. A primeira será quando determinar que o ato é nulo por ódio à pessoa que o faz, como na colação simoníaca de uma Beneficência. A segunda será quando irritar o contrato sem qualquer penalidade, como aquela que irrita testamentos insolentes. Toda lei irritante é odiosa e, portanto, deve ser entendida estritamente, porque odeia restrições.

P. Toda lei proibitiva também é irritante?

R. Não. É uma opinião comum. Por isso, diz-se no capítulo – Ad Apostolicam de regul – (“Sobre a Regra Apostólica”): – Multa fieri prohibentur, quae tamen facta tenent – (“Muitas coisas são proibidas, mas, mesmo assim, se realizadas, subsistem”).

Um casamento celebrado por alguém que fez voto de castidade é ilícito, mas não é nulo. E assim é em muitos outros casos. De acordo com isso, quando o legislador deseja irritar algum ato, ele adiciona alguma cláusula irritante à sua proibição, como se vê em cada passo do direito canônico e civil. Isso é presumido.

P. Quando saberemos que uma lei é irritante?

R. Quando uma lei atribui tal solenidade como forma, ela deve sempre ser entendida como uma forma substancial, sem a qual o ato se torna irritante; pois nada pode subsistir se lhe faltar

sua forma substancial.
O mesmo deve ser dito quando a lei concede ao delegado para algum ato o poder que ele não tinha, prescrevendo para seu uso tal solenidade ou condição; ou quando aquele que prescreve a forma retira o poder de agir de outra maneira daquele que não o tinha. Nestes dois casos, os atos praticados de maneira diferente daquela prescrita por quem concedeu o poder serão nulos e sem efeito.
Mas se a solenidade ou condição prescrita for considerada uma forma acidental em lei, deve-se entender que é atribuída da mesma forma que na lei; e assim, mesmo que esteja ausente, o ato será válido, como ocorre em um casamento celebrado por um representante, sem preceder as proclamações, cuja condição é considerada em lei como acidental.
Quando a irritação precede ou acompanha o ato, e não é penal, ela então atinge seu efeito; como ocorre em um casamento propriamente clandestino, em um testamento sem solenidade e em muitos outros.
Se for penal, isto é, sob pena da transgressão, ou por ódio ao transgressor, também se torna – ipso facto – (“por si só, de fato”) nulo e sem efeito se não puder ser rescindido posteriormente, como no casamento e na profissão religiosa.
Mas se for rescindível pela autoridade do juiz, como no contrato de compra e venda e outros, mesmo que seja feito contra a forma prescrita pela lei, não é irritado antes da sentença do juiz.
O mesmo acontece quando a irritação da lei ocorre depois de o ato ter sido praticado, por exemplo, se os contratos celebrados sem o pagamento do imposto especial de consumo forem

irritados.

P . A omissão da condição ou solenidade exigida por lei prejudica o ato em qualquer uma das jurisdições?

R. Sim; porque tais leis não se baseiam na – praesumptio facti – (“presunção de fato”), mas na – praesumptio periculi – (“presunção de perigo”), que sempre existe; e, portanto, são vinculativas em ambas as jurisdições.

Por essa razão, um testamento feito sem a devida solenidade é nulo e não vincula em nenhuma jurisdição; e o mesmo se aplica a muitos outros atos. Deve-se notar que a omissão da forma substancial não admite paridade de matéria; por isso, a profissão religiosa antes dos dezesseis anos é nula, mesmo que haja muito pouco tempo restante.

A lei que estabelece penas contra os seus transgressores, com a intenção de punir o espírito, inclui nelas aqueles que a quebram, mesmo quando o ato é nulo; como acontece com alguém que, sem dispensa, contrai casamento com pessoa consanguínea, o que torna o casamento nulo, e, no entanto, incorre na pena de excomunhão.

Mas se a lei irritante não pretende punir o espírito ou a temeridade, suas penas não serão incorridas, e o ato é nulo; porque elas devem ser entendidas de alguém que verdadeiramente o é, e uma pessoa vazia não o é.

Da Lei duvidosa

Muitas dificuldades ou dúvidas podem surgir em relação a leis específicas, mas, como estas pertencem a seus próprios tratados, discutiremos apenas dúvidas gerais sobre leis neste momento. E mesmo que assumamos o que já dissemos sobre a consciência duvidosa, o faremos brevemente.

P. De quantas maneiras pode surgir dúvida em relação às leis?

R. Das cinco maneiras seguintes:

1. – Ex parte legis – (“do lado da lei”); como quando há dúvida se ela é imposta ou promulgada.

2. – Ex parte rei praeceptae – (“do lado do preceito do rei”); como quando há certeza sobre a lei, e há dúvida se a coisa ordenada é justa ou não.

3. – Ex parte Legislatoris – (“do lado do Legislador”); ou seja, duvidar de sua eleição ou seu poder.

4. – Ex parte adimpletionis – (“do lado do cumprimento”); ou seja, duvidar se a lei justa foi cumprida ou não.

5. – Ex parte inceptionis – (“do lado do início”); duvidar se chegou o momento de começar sua obrigação.

O mesmo pode surgir – ex parte cessationis – (“do lado da cessação”); ou seja, se sua obrigação já cessou. Isso sendo assumido.

P. Uma lei duvidosa obriga?

R . Ela obriga de qualquer uma das maneiras acima mencionadas em que a dúvida pode ocorrer; porque a posse está sempre do lado da lei; e a regra da lei governa todas elas: – In dubiis tutior pars est eligenda – (“em caso de dúvida, deve-se escolher a parte mais segura”).

E assim, quer a dúvida recaia sobre a existência ou promulgação da lei, ou sobre se a coisa ordenada é justa ou não; ou sobre se aquele que a impôs tem autoridade para fazê-lo; ou sobre se foi cumprida ou não cumprida; ou finalmente sobre seu início ou cessação, ela é sempre obrigatória; porque é sempre mais seguro cumpri-la do que deixar de cumpri-la.

Com isso, não nos detemos em individualizar as coisas sobre cada uma das dúvidas mencionadas, tanto para não confundir as questões, quanto porque, assumindo essa resolução geral, é fácil fazê-lo em coisas particulares.

Quando o perigo de lesão grave ou de morte justificar a Lei

Para resolver o que temos a tratar neste ponto, devemos ter em mente o que dissemos no primeiro Tratado sobre o medo grave, visto que existe a mesma dificuldade em relação ao medo que existe em relação ao perigo de dano grave. Supondo-se isso.

P . O perigo de dano grave ou de morte isenta alguém da

obrigação de cumprir a lei?

R . 1. As leis humanas, sejam elas canônicas ou civis, normalmente não impõem o perigo de morte ou dano grave. A razão é que preservar a vida, a reputação ou outros bens importantes é uma questão de direito natural, contra a qual nenhuma lei humana positiva pode prevalecer; e, consequentemente, não pode ordenar nada que vá contra esses bens sem uma causa muito urgente, que raramente surgirá.

A. 2. Que as leis humanas podem, por vezes, ser obrigatórias, mesmo com risco de morte ou de dano grave; isto é, quando a sua observância é conveniente para o bem comum. A razão é que o Legislador pode ordenar o que é conveniente para a preservação da República; e por vezes é necessário para ela que alguém se exponha ao perigo de morte ou de dano grave: assim como os soldados são obrigados a obedecer ao seu Comandante quando este lhes ordena que se exponham aos perigos de uma batalha, ou aos riscos contínuos de um cerco, porque isso é necessário para o bem da Pátria. O mesmo se pode dizer em muitos outros casos. É igualmente lícito expor-se ao perigo de morte por razões de caridade, ou alguma outra virtude; portanto, é lícito visitar os acometidos pela peste para o seu consolo; assisti-los na sua doença; administrar-lhes os Sacramentos, mesmo sem ordem de um Superior, nem tendo, em virtude do seu cargo, a obrigação de o fazer. O mesmo se pode dizer de outros casos semelhantes, que devem ser sempre compreendidos quando o assunto não é muito necessário ao bem comum, e o faz por razões de virtude.

A. 3. Que as leis divinas e naturais às vezes obrigam com o referido perigo, e às vezes não. Se proíbem o que é mau – ab intrinsico – (“por sua própria natureza”), como não mentir, não fornicar, não roubar, etc., obrigarão em consciência, mesmo com risco de vida. O mesmo deve ser entendido se a transgressão das leis divinas ou humanas for um desprezo ou zombaria da Religião, ou de outra virtude: por exemplo, se alguém fosse ordenado a comer carne na sexta-feira, ou a não jejuar em um dia santo de obrigação, em desprezo aos preceitos da Igreja, seria obrigado a jejuar, mesmo que fosse ameaçado de morte. Por esta razão, celebra-se a fortaleza de Eleázaro, que preferiu sofrer uma morte gloriosa a comer as carnes proibidas pela Lei. E o mesmo se aplica à constância dos sete Macabeus, quando, para evitar o desprezo da Religião, deram alegremente suas vidas em meio aos mais cruéis tormentos.

Se as leis naturais e divinas proíbem o que não é intrinsecamente mau, nem sempre obrigam com tal prejuízo; como se viu em Davi, que, encontrando-se em extrema necessidade, comeu os pães da proposição, cujo uso era proibido aos leigos; fato aprovado por Jesus Cristo, quando por este exemplo defendeu a inocência de seus discípulos da calúnia dos judeus que os acusavam de quebrar os talos de trigo para comer, contrariamente ao preceito divino de observar o sábado (Mateus 12).

A regra geral para determinar quando as leis serão ou não vinculativas, mesmo sob risco de morte ou outros danos graves, é que, quando o que elas ordenam for, – hic et nunc –

(“aqui e agora”), mais útil ao bem comum ou à Igreja, segundo o julgamento de homens prudentes, do que a preservação da vida de um indivíduo, elas serão vinculativas mesmo em detrimento da própria vida; e se este não for o caso, não serão vinculativas em seu detrimento. O mesmo deve ser dito sobre sua proporção de outros bens.

Argumenta-se contra nossa primeira resolução. Toda lei obrigatória é ordenada ao bem comum, como fica claro em sua definição; portanto, todas serão obrigatórias sob o risco de dano grave, mesmo que seja a perda da própria vida.

A. Que, embora toda lei justa vise ao bem comum, sua observância nem sempre é necessária para sua preservação em casos particulares, nem o risco da própria vida ou de sofrer algum outro prejuízo grave é sempre necessário para evitar seu prejuízo, como fica claro em jejuns, abstinências e outros preceitos, que, segundo a opinião comum, não obrigam a causar dano grave à propriedade, à reputação, à honra ou à vida.

O segundo argumento é apresentado. A lei do claustro obriga as freiras, mesmo com risco de saúde e vida, visto que não podem sair dele nem mesmo para se recuperar de uma doença gravíssima. O mesmo se aplica à lei que obriga os cartuxos a não comer carne; não podem usá-la, mesmo que seu uso seja necessário para preservar suas vidas; então, etc.

A. Que as leis propostas, e outras semelhantes que possam ser propostas, são tão prejudiciais porque sua observância é considerada altamente conducente ao bem comum para o qual foram ordenadas. Este é o caso da clausura das freiras, que é

tão conducente à preservação de sua integridade e decoro. Dizemos o mesmo sobre a abstinência de carne entre as freiras regulares do mosteiro dos Cartuxos, pela mesma razão que sua observância inviolável está, portanto, em consonância com a mais alta recomendação de uma religião tão austera e penitente. Embora, se um Cartuxo não tivesse outro alimento além da carne para sustentar sua vida, ele teria que usá-la; porque não fazê-lo contribuiria positivamente para tirá-la dele, o que não é de forma alguma lícito.

Dos atos necessários ao cumprimento da lei

P. Quais atos são necessários para satisfazer a lei?

R . Que a posição da coisa ordenada por ela, feita voluntariamente, é necessária e suficiente; pois somente por isso se verifica a intenção e a vontade de fazer livremente o que é ordenado por ela. Isso é absolutamente necessário; pois o cumprimento da lei deve consistir em um ato humano, e este não pode existir sem a intenção de agir ou omitir a coisa ordenada ou proibida. Disto se segue que aquele que, completamente forçado a praticar o ato prescrito pela lei, não cumprirá o que ela ordena; assim como se alguém fosse impedido à força de assistir à missa. Essa pessoa, portanto,

embora compareça materialmente, não cumprirá o preceito de ouvi-la.

P. Aquele que, movido por grave temor, põe em prática o mandamento, cumpre o preceito?

R. Sim, porque o grave temor não priva ninguém da liberdade nem da vontade. E assim, os rapazes que assistem à missa por medo de punição cumprem o preceito de assistir à missa. É verdade que, se alguém estivesse disposto a não cumprir a lei e a não ameaçá-la com punição, pecaria gravemente por sua má vontade ao não fazer o que ela ordena.

P. Muitas leis podem ser cumpridas por um único ato?

R. Se as leis são sobre justiça, então atos diferentes são necessários para satisfazer dívidas diferentes, sejam elas diferentes entitativa ou virtualmente – entitativa seu virtualiter – (“de fato ou virtualmente”): por exemplo, alguém que devesse a Pedro cem reais por contrato e a outro cem por roubo seria obrigado a pagar-lhe duzentos, por atos diferentes ou por um que fosse virtualmente equivalente a eles. Se os preceitos não são sobre justiça e incidem sobre o mesmo assunto, eles podem ser cumpridos por um único ato; assim como alguém que, com uma única missa, satisfaz a obrigação do domingo e de outro dia festivo se coincidir com ele; e que, com um único jejum e abstinência, satisfaz os preceitos da Quaresma e das quatro Têmporas. O mesmo é verdade para outros preceitos deste tipo.

O oposto deve ser dito quando o preceito superveniente procede de um motivo diferente, como se a obrigação de jejuar como penitência sacramental fosse adicionada ao voto de

jejum; pois, em tal caso, aqueles que ordenam regularmente exigem atos diferentes para o cumprimento de preceitos diferentes. Em caso de dúvida sobre a intenção do precipitente, se ele não puder ser questionado, o caminho mais seguro a ser tomado é multiplicar os atos; pois – in dubiis tutior pars est eligenda – (“na dúvida, deve-se escolher o caminho mais seguro”).

P. É possível satisfazer vários preceitos ao mesmo tempo?

R. Ou são compatíveis ou não. No primeiro caso, é possível, por exemplo, rezar as Horas Canônicas e ouvir a Missa ao mesmo tempo, ou cumprir a penitência imposta pelo Confessor; porque a atenção ao cumprimento da penitência ou à oração [83] das Horas Canônicas não impede a atenção necessária para ouvir a Missa. No segundo caso, não podem ser cumpridos ao mesmo tempo. Por esta razão, não se pode ouvir a Missa e ouvir a confissão ao mesmo tempo, porque um impede a devida atenção ao outro.

Aquele que, por vários meios, é obrigado a fazer algo, como assistir à missa por voto, penitência ou por ser um dia santo, e a assiste sem prestar especial atenção a nenhuma dessas obrigações, deve fazer um julgamento: é sua vontade satisfazer o mais urgente, que no caso em questão é o preceito da Igreja. Quando dois preceitos concorrem ao mesmo tempo e não podem ser observados, o mais importante deve ser cumprido. Aquele que não pode cumprir o preceito é obrigado a uma parte dele, sendo a matéria divisível.

Quanto à intenção necessária para cumprir a Lei

P. A intenção de observar a lei é necessária para cumpri-la?
R. Não, porque essa intenção é um ato de obediência formal que, embora muito bom e digno de recomendação, não é ordenado pelo Legislador. No entanto, se o Superior ordenasse algum fim extrínseco, por exemplo, jejuar para obter chuva de Deus, ou por alguma outra necessidade, o sujeito deveria conformar-se ao fim e à intenção do preceptor; porque, nesse caso, o fim faz parte da coisa ordenada. Mas, regularmente, será suficiente colocar livremente em prática a coisa ordenada para cumprir o preceito. Assim, S. Tom. – 1.2. q. 100, art. 9 et 10 – (“Tratado 1, segunda parte, questão 100, artigos 9 e 10”).
P. Se alguém ouve a missa de manhã cedo sem se lembrar de que era um dia santo de obrigação naquele horário, ou sem a intenção de cumpri-la naquele horário, será obrigado a ouvir outra missa?
R. Não é obrigado, mas ficará completamente mudo em sua mente, desejando cumprir a que já ouviu; porque já, como se supõe, declarou livremente o que lhe foi ordenado. Esta é a frase mais comum e provável.
Argumenta-se contra isso. Se alguém devesse a Pedro cem reais e lhe desse liberalmente a mesma quantia, não cumpriria a obrigação de justiça se não lhe pagasse o que devia, portanto, etc.
A. 1. Negando a consequência. A disparidade entre os dois

casos [84] consiste em que, para cumprir as obrigações de justiça, é necessária a intenção de satisfazer a dívida, que lhe é exclusiva e não comum a outros preceitos.

P . Algumas leis podem ser cumpridas, mesmo que sejam divinas ou naturais, por um ato bom em si mesmo, mas corrompido por algum fim maligno?

R. Sim. Isso se observa nos preceitos da correção fraterna e da esmola, sem mencionar outros preceitos semelhantes nos quais, uma vez feito o que foi ordenado, o preceito é cumprido, mesmo que o ato seja corrompido por algum fim maligno, por exemplo, pela vanglória.

Para melhor compreender a verdade desta resolução, vale a pena notar que o fim da lei é duplo, a saber, intrínseco e extrínseco.

O fim intrínseco é próprio daquela virtude por cujo motivo a coisa é ordenada; como no jejum é a temperança.

O fim extrínseco é qualquer outro fim distinto que o Legislador pretenda; como no caso do jejum pode ser a elevação da mente a Deus, ou o apaziguamento de Sua ira, como os ninivitas tentaram com a sua.

Aquele, portanto, que livremente comete a coisa ordenada pela lei ou preceito cumpre a intenção e o fim intrínsecos da lei ou preceito, e isso é suficiente para cumprir sua obrigação, mesmo que, devido à viciosidade do ato, o fim extrínseco, que não se enquadra na lei, não seja alcançado; pois dele o axioma diz – Finis legis non cadit sub lege – (“O fim da lei não cai sob a lei”).

P . Pecará contra a lei aquele que livremente coloca um impedimento ao cumprimento da lei, ou que, uma vez colocado,

não o remove, quando poderia fazê-lo convenientemente e sem prejuízo grave?

R. Pecará; porque quando o Legislador ordena algo como um fim, ele ao mesmo tempo ordena que todos os meios necessários sejam postos em prática para sua consecução; e como a incapacidade de fazê-lo é um impedimento ao cumprimento da lei, ou se for removido uma vez colocado, se puder ser feito convenientemente e sem prejuízo especial, aquele que não o fizer será culpado de violar a lei. Dessa doutrina, pode-se deduzir a resolução de muitos casos, que não individualizamos para evitar a prolixidade.

Pt. IV: Da Obrigação que, Dada a Sua Natureza, é Imposta pelas Leis

Já tendo compreendido a essência da lei, o poder legislativo e a obrigação que ela impõe, é preciso agora tratar do assunto e da matéria sobre a qual ela atua.

Do Sujeito de Direito Humano

P. O príncipe está vinculado às suas leis?

R. Supondo as três primeiras coisas.

1. Que a lei fornece força coercitiva, que se refere à punição, e força diretiva, que se refere à culpa.

2. Que o assunto da lei às vezes é comum aos súditos e prelados, e outras vezes apenas apropriado a eles.

3. Que o príncipe pode ser supremo com autoridade monárquica, e a dificuldade surge daí; porque se é uma questão de legisladores cujas leis não têm força sem o consentimento dos nobres ou da comunidade, não há dúvida de que eles estão sujeitos a elas, como outros súditos, mesmo no que diz respeito à força coercitiva.

Sendo isso assumido:

R. Que o Príncipe Supremo está sujeito às suas leis quanto à força diretiva (quoad vim directivam), e não quanto à força coercitiva (quoad vim coactivam), quando o seu objeto também lhe convém. Foi o que disse Santo Ambrósio ao imperador Valentiniano, Livro 5, Epístola 3, por estas palavras:

"Quodcumque praecepisti aliis, praecepisti etiam tibi: leges enim Imperator fert, quas primus ipse custodiat" – (“Tudo o que ordenaste aos outros, ordenaste também a ti mesmo: o Imperador faz leis, que ele mesmo deve guardar primeiro”).

Santo Tomás diz o mesmo: 1.2. q. 96, art. 5, ad 3, onde, depois de provar esta verdade com a autoridade do Evangelho e do Direito Canônico, conclui dizendo:

"Unde quantum ad Dei iudicium, Princeps non est solutus a lege, quantum ad vim directivam ejus" – (“Portanto, quanto ao juízo de Deus, o Príncipe não está isento da lei quanto à sua força diretiva”).

A razão também convence desta verdade; pois o Príncipe é obrigado pela lei natural a conformar-se com o resto da multidão, para que a devida harmonia possa ser estabelecida entre o chefe e os outros membros do corpo civil; ele também deve ensinar ao povo, por seu exemplo, a mesma coisa que diz por suas palavras.

Portanto, ele estará vinculado às suas leis da maneira acima mencionada, se a substância delas não o contradizer. Quanto à força coercitiva, o Príncipe não está vinculado a elas; pois, como São Tomás adverte no mesmo lugar: nemo potest cogere se ipsum – (“ninguém pode forçar a si mesmo”).

P. Quem está sujeito às leis do Papa, visto que sua matéria é espiritual?

R. Todos os cristãos, mesmo os hereges, uma vez que tenham entrado na Igreja pelo Batismo. Disto se infere que os casamentos destes serão nulos se houver qualquer impedimento entre eles, mesmo que seja apenas por lei eclesiástica.

Pela razão oposta, judeus, sarracenos e outros pagãos não estão sujeitos a essas leis, nem os catecúmenos, como se depreende do Capítulo Gaudemus, De Divortio, e se infere de São Paulo – 1 Coríntios 5, onde diz:

"Quid enim mihi de iis qui foris sunt judicare?" – (“Que me importa julgar aqueles que estão fora?”).

Se os acima mencionados estivessem sujeitos ao domínio temporal da Igreja, então deveriam obedecer às leis do Príncipe Eclesiástico, assim como seriam obrigados às de qualquer outro Poder secular supremo em cujo território residissem.

Sobre a isenção dos regulares das leis sinodais

P. Os regulares isentos são obrigados a observar as leis e estatutos sinodais ou provinciais?
R. 1. Eles estão vinculados nos casos expressamente previstos em lei, conforme determinado pelo Concílio de Trento, 25ª Sessão dos Regulares, Capítulo 1. Estão vinculados quanto à observância das Festas que o Bispo ordenar em sua Diocese, e quanto à publicação em suas Igrejas, se o Prelado Ordinário assim determinar, das censuras e interditos que devem observar.
A. 2. Fora dos casos expressos na Lei, os regulares isentos não estão vinculados a outros estatutos ou leis sinodais ou provinciais. Isso é evidente no Cap. 1. De Privileg., in 6, onde se afirma que os regulares não são obrigados a obedecer aos Bispos:
"Salvis casibus aliis in quibus jurisditioni Episcoporum subesse, canonica praecipiunt statuta" – (“Salvo em outros casos em que devam submeter-se à jurisdição dos Bispos, os estatutos canônicos ordenam”).
A razão também confirma isso: os regulares estão isentos da jurisdição episcopal e estão sujeitos apenas imediatamente ao

Sumo Pontífice e a seus Prelados regulares; e as leis são vinculativas apenas para os súditos daquele que as impõe.

A disposição do Concílio de Trento também reforça este ponto; pois, ao determinar que os regulares estejam sujeitos aos bispos ou às suas leis em casos específicos, entende-se que eles não estão sujeitos em geral a todas as questões. Caso contrário, a disposição específica seria redundante. Se fossem universalmente obrigados, esta exceção particular seria desnecessária.

Argumento contrário:

Os regulares isentos fazem parte da comunidade diocesana; portanto, pelo princípio de direito natural segundo o qual as partes devem estar em conformidade com o todo, poderiam ser obrigados à observância das leis e estatutos sinodais.

Resposta:

As partes heterogêneas de um corpo, como os indivíduos de uma Diocese, não exigem conformidade total em seus atos. Uma cidade ou bispado é um corpo heterogêneo, constituído por partes diferentes em condição e ofícios – como regulares, seculares, nobres e plebeus. Logo, não há deformidade em alguns serem governados por algumas leis e outros por outras; isso contribui para a harmonia e beleza do corpo.

No entanto, os regulares devem lembrar a advertência de São Paulo a Tito:

"In omnibus te ipsum praebe exemplum bonorum operum" – (“Em tudo, dá a ti mesmo exemplo de boas obras”).

Devem usar seus privilégios com moderação, especialmente diante de Bispos e outros Ordinários, compreendendo que:

Não estar vinculado às leis por obrigação estrita não significa

Não estar vinculado a elas por decência natural.

Referência: Bento XIV, Sínodo Dioeces., Libr. 13, Cap. 4, nº 6.

Do Clero em relação às leis civis

P. Os clérigos são obrigados a observar as leis civis?
Antes de responder, é necessário supor:
1. Isenção por Direito Divino: os clérigos estão isentos do poder secular em questões puramente espirituais e eclesiásticas.

2. Privilégio do foro, que consiste em quatro aspectos:
Quoad loca: suas igrejas têm imunidade de serem perturbadas por juízes seculares.
Quoad personas: julgamentos dos clérigos são tratados apenas por juízes eclesiásticos, mesmo que violem leis civis.
Quoad bona temporalia: propriedades patrimoniais ou eclesiásticas estão isentas de impostos e encargos civis.

Quoad causa et controversias: clérigos não podem ser levados perante tribunais seculares em certas controvérsias.

Embora alguns sustentem que tais privilégios derivem diretamente de Deus, é mais consistente considerar que eles vêm da liberalidade dos príncipes cristãos, embora tenham base em equidade natural, como observa Santo Tomás citando o Apóstolo aos Romanos (Ideo tributa praestatis): os clérigos são isentos deste tributo por privilégio dos Príncipes, o que possui equidade natural.

Hoje, o termo clérigos também é entendido como religiosos.

A. 1. Obrigações dos clérigos

1. Quoad vim directivam (quanto à obrigação moral ou diretiva): Os clérigos devem observar as leis compatíveis com seu estado e que não se opõem à sua imunidade.

Esta opinião é comum entre os Apóstolos, variando apenas na origem e justificativa da obrigação.

Explicação consistente: as leis civis que não são contrárias ao estado eclesiástico são aprovadas pelos Cânones e pela Igreja, e portanto são vinculativas para os clérigos.

Ex.: Cap. 1. De novi. oper. nunt, onde se afirma:

“Sicut leges non dedignantur sacros Canones imitari, ita sacrorum statuta Canonum, Principum constitutionibus adjuvantur” – “Assim como as leis não desprezam imitar os Cânones sagrados, assim os estatutos sagrados dos Cânones são reforçados pelas constituições dos Príncipes”.

Observação: aplica-se apenas às leis civis de aplicação comum, sem distinção entre clérigos e leigos.
Leis específicas para clérigos não têm aprovação da Igreja e, portanto, não são vinculativas.
O mesmo vale para leis municipais, salvo se o costume as autorizar.

Consequências:
Um clérigo que viola essas leis civis comuns comete pecado grave.
Se auferir valores superiores aos legais, deve restituir o excedente.
Também deve observar leis sobre forma de edifícios, solenidade de testamentos e outras, desde que não conflitem com seu estatuto ou imunidade.

2. Quoad vim coactivam (quanto à força coercitiva ou sanção):
Os clérigos não estão vinculados coercitivamente às leis civis.
Se cometerem crimes, devem ser punidos apenas por autoridades eclesiásticas, não por juízes seculares, pois a Igreja não aprova a punição secular para eles.

De que forma os meninos e as meninas estão obrigados às leis humanas

P. A que leis estão sujeitos os jovens e os loucos?
R.1. Leis naturais e divinas:

Todos estão sujeitos às leis naturais e divinas, sem exceção.
Quem age contra elas não pecará se faltar consciência suficiente, se estiver em ignorância invencível ou se a loucura for tal que prive completamente do uso da razão.
No entanto, pecarão gravemente aqueles que induzirem outros a quebrar essas leis, como no caso de juramentos falsos, blasfêmias ou maldições.
Exceção: Não será falta induzi-los a agir contra leis não obrigatórias para eles, por exemplo:n ão jejuar, comer carne às sextas-feiras, outras práticas que não sejam intrinsecamente más. Nesse caso, por estarem isentos da lei, eles não participam do pecado ao serem persuadidos a tais atos.

2. Meninos e meninas com uso da razão:
Assim que atingem o uso da razão, passam a estar vinculados às leis eclesiásticas.
Pecarão gravemente se violarem essas leis, por exemplo: não assistirem à missa nos dias santos, comer carne às sextas-feiras.
Observação:
A obrigação é quoad vim directivam (moral), não coercitiva; a Igreja não aplica punição a crianças por descumprimento, a menos que haja expressa disposição, como em certos casos de excomunhão ou violação do claustro.
3. Amentes (loucos):
Perpétuos: isentos de observância das leis, como aqueles que não atingiram uso da razão, por incapacidade permanente.
Temporários: vinculados às leis nas áreas em que gozam de

perfeito uso da razão.
Parcialmente insanos: vinculados às leis nos assuntos em que sua razão funciona normalmente; em outras palavras, só são responsáveis pelo que podem compreender racionalmente.

Das leis a que estão sujeitos os vagabundos, os peregrinos e os residentes

P. O que se entende por vagabundos, peregrinos e residentes?
R. Vagabundos são aqueles que não têm residência em lugar nenhum; peregrinos são aqueles que deixam seu próprio lugar com a intenção de retornar à sua residência; residentes são aqueles que, tendo residência em uma cidade, residem ad tempus em outra, como estudantes na Universidade.
P. Os vagabundos estão sujeitos às leis do território por onde viajam?
R. Sim, pois não têm domicílio seguro em lugar nenhum, ibi sortiuntur forum, ubi reperiuntur – eles adquirem foro onde forem encontrados –; caso contrário estariam livres de toda lei. O mesmo se aplica a peregrinos e moradores que chegam a uma cidade com intenção de permanecer nela para sempre; pois são imediatamente considerados vizinhos e deixam de sê-lo no lugar de onde vieram. Esta obrigação se estende

também a quem chega para permanecer durante a maior parte do ano, como estudantes e comerciantes; todos adquirem ali quasi domicilium, sortiuntur forum, et Parochiam – quase um domicílio, adquirindo foro e paróquia –.

Disto se infere que estão vinculados às leis locais relativas a contratos, às estabelecidas pelas cidades em seu favor ou para seu bom governo, como não portar armas à noite, não extrair mercadorias, pagamento de tributos e impostos etc.

P. Os residentes e peregrinos que chegam a uma cidade ou por ela passam estão sujeitos às suas leis por um curto período, como um dia ou dois?

R. Sim. Provado pela autoridade de Santo Ambrósio citada em Santo Agostinho, Epist. 118: “Cum Romam venio, sabatum jejuno, cum Medionali sum, non jejuno: sic et tu ad quamcumque Ecclesiam veneris, eius morem serva, si cuiquam non vis esse escândalo, neque quemquam tibi” – Quando venho a Roma, jejuo no sábado; quando estou em Mediolano, não jejuo: assim também deves observar o costume de qualquer Igreja a que fores, se não quiseres ser escândalo para alguém, nem prejudicar alguém –. Segundo a Gloss, daí surgiu: Dum fueris Romae, Romano vivito more. Cum fueris alibi, vivito sicut ibi – Enquanto estiveres em Roma, vive segundo o costume romano; quando estiveres em outro lugar, vive como lá –.

Também se prova pelo princípio de que as leis recaem imediatamente sobre os lugares e, por eles, sobre as pessoas neles presentes; assim, peregrinos e residentes estão vinculados às leis e obrigados às penalidades impostas.

Argumento contrário: padres da Igreja Grega que passam pela Igreja Latina podem celebrar segundo seu rito próprio, e vice-versa; logo, não estariam vinculados às leis locais.

A. 1. O Concílio de Florença, visando a paz e união entre Igrejas, perdoou e ordenou que padres de cada Igreja celebrassem segundo seu rito; isto não se aplica a todas as leis, não alterando nossa resolução.

Disto se infere que peregrinos e moradores não são obrigados a esperar para ouvir a missa ao passar por cidade com obrigação, mesmo parando para lanche ou alimentar a cavalaria, desde que não causem escândalo; porém, se pernoitarem, devem ouvir a missa no dia seguinte, podendo organizar-se para isso. O mesmo se aplica a obrigação estendida a todo território até o meio-dia. Preceitos negativos, como abstinência de carne, são sempre obrigatórios, vinculam semper, et pro semper – sempre e para sempre –.

P. Os peregrinos e residentes estão isentos das leis de sua pátria quando ausentes?

R. Sim, conforme Law Cap. Ut animarum, Constit. em 6, Papa Bonifácio VIII: “Statuto Episcopi, quo in omnes, qui furtum commisserunt excommunicationis sententia promulgatur, subditi eius, extra eius Dioecesem existents, minime obligari noscuntur: cum extra territorium ius diceti, non pareatur impune” – Pelo estatuto do Bispo, pelo qual é promulgada a sentença de excomunhão sobre todos que cometeram furto, seus súditos, estando fora da diocese, não são minimamente obrigados; fora do território do juiz, a lei não deve ser aplicada impunemente –. Isso porque leis aplicam-se aos lugares e, por eles, às pessoas;

fora do território, não vinculam. Não é correto que estejam simultaneamente vinculados às leis da terra natal e do território onde vivem, salvo quando leis forem comuns.

Exceções:

1. Se cometem crime na própria terra ou falham em obrigação territorial. Clérigos devem obedecer ao próprio Bispo mesmo no território de outro Prelado; se não o fizerem, incorrerão em censuras.

2. Quanto à propriedade localizada na própria terra; devem submeter-se ao foro de seu país mesmo ausentes.

P. Se alguém deixa sua terra natal, onde é dia de festa, para outra cidade onde não é, será obrigado a ouvir a missa primeiro?

R. Sim, pois já está incluído no preceito, podendo fazê-lo confortavelmente, e, nesse sentido, o peregrino que pernoita em uma cidade onde no dia seguinte há obrigação de ouvir a missa também estará obrigado a cumpri-la, embora não precise esperar muito tempo para que ela seja celebrada, pois a lei municipal não obriga o passageiro a permanecer no território, mas a cumprir o preceito enquanto estiver lá.

Se alguém deixa seu próprio território, onde o jejum é obrigatório, para ir a outra cidade onde não há tal obrigação, deve primeiro observar o jejum, inclusive de manhã, salvo motivo justo que dispense a obrigação. Se permanece em um lugar sem jejum até a tarde, pode comer carne, mas ao chegar em cidade onde o jejum é obrigatório, não poderá jantar nem

comer carne. Se passa a manhã em lugar sem obrigação e o resto do dia em lugar com obrigação, deve jejuar o dia inteiro, salvo causa justa.

P. É lícito mudar de território para se eximir da obrigação?

R. Não, porque fraus nemini debet patronus — ninguém deve agir em fraude à lei. Por isso, o Papa Urbano VIII declarou nulo e sem efeito o casamento de quem se transfere para território onde não vigora um decreto, com intenção de burlar a lei. São Tomás afirma: Legem violat, qui in fraudem legis aliquid facit — viola a lei quem age para fraudar a lei.

Sobre a matéria do direito humano

P. Qual é o objeto do direito humano?

R . Todos os atos humanos que podem ser ordenados ou proibidos, na medida em que sejam necessários ao bem comum. O direito humano pode proibir ou ordenar até mesmo aquelas coisas que o direito natural ou divino não proíbe, como se vê nas condições que prescreve para o casamento e outros contratos. Não pode ordenar atos heroicos, exceto raramente, ou em alguma suposição, como a castidade perpétua ordena àqueles que desejam receber as Ordens Sagradas.

P. Pode a lei humana ordenar os atos de todas as virtudes ou proibir os de todos os vícios coletivamente?

R . A lei humana não deve ser tão onerosa, como seria se ordenasse o exercício de todas as virtudes ou proibisse todos os vícios. Tampouco é válido dizer que a lei natural e a divina

proíbem todos os vícios e ordenam todas as virtudes coletivamente. Pois a lei divina, diferentemente da humana, dá força e assistência para executar o que ordena; assim, a disparidade é clara – veja S. Tom. ubi supr. art. 4. ad. 3 –.

P. Atos indiferentes podem ser ordenados ou proibidos?

R. Secundum – em si – não estão sujeitos a nenhuma lei; pois assim considerados, não são humanos; mas prout in individual – como atos individuais deliberados –, podem ser ordenados; pois assim já são humanos. Por isso, embora sair para o campo seja uma ação indiferente, e proibi-la possa levar ao fim pretendido pelo Legislador, ele pode proibi-la; e a transgressão será falta grave ou leve, conforme a observância conduza mais ou menos ao fim pretendido.

P . Pode um legislador humano ordenar ou proibir atos puramente internos?

R . Principalmente em relação ao legislador eclesiástico, cujo poder visa um fim superior ao civil. Supondo-se que:

A . O legislador humano não pode ordenar ou proibir atos puramente internos, se for proibição direta. Esta é a resolução de São Tomás I, II, quaest. 100, art. 9 e outros lugares. É provado pela razão: só pode legislar sobre atos que pode julgar; como atos internos estão ocultos, não pode ordená-los ou proibí-los. Daí se diz no Cap. Tua nos de Simonia: “Nobis solum datum est de manifestatis iudicare” – Só nos é dado julgar atos manifestos –.

Arg. Contra isso: o Superior Eclesiástico recebe poder de Jesus Cristo, que não só tem jurisdição sobre atos externos, mas também internos; conforme São Mateus 16: “Quodcumque

ligaveris super terram, erit ligatum et in Coelis: Et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in Coelis" – Tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus –. Logo, legisladores podem comandar atos internos e externos.

A .2. Conclui-se que Cristo poderia dar esse poder aos Prelados, mas não está claro que o deu, exceto para governo externo, próprio dos homens; portanto, apenas para comandar ou proibir atos que levem a esse modo de governar.

Arg. 2. Em Clem. De haereticis §. Verum, inquisidores são excomungados se fazem ou deixam de fazer o que pertence ao seu ofício por amor ou ódio; e no Cânone Si quis, dist. 3, quem jejuar no domingo em desacato ao dia é anatematizado, sob autoridade do Concílio de Granada, cap. 8 – tudo para proibir atos internos. Logo, a Igreja pode ordená-los ou proibi-los.

A. 3. Nestes exemplos, atos internos são proibidos, e censuras são impostas na medida em que se manifestam externamente; assim, a proibição é indireta, não direta.

P. Pode um legislador humano proibir ou ordenar atos internos relacionados a atos externos, que seriam sua forma, causa, parte ou efeito?

R . Sim, per se – em si –; pois, uma vez que o legislador humano pode ordenar atos humanos assim, também pode ordenar tudo necessário para que o ato seja humano; como intenção, atenção e outros atos internos, que são necessários. Portanto, quando a Igreja ordena recitar o Ofício Divino ou ouvir Missa, ordena que sejam realizados de forma humana e religiosa, com atenção, intenção e devoção, indubitavelmente.

O legislador também pode ordenar atos internos não relacionados a externos, mas por acidente, quando o ato interno entra como fim pretendido; por exemplo, jejuar para apaziguar a Deus, caso em que o ato interno – intenção de jejuar – cai sob o preceito.

P. Pode um legislador humano proibir atos externos ocultos, que não podem ser provados?

R. Sim; tais atos são manifestos por natureza, embora per accidens – acidentalmente – não possam ser provados por falta de testemunhas. Não se segue que, por não poder prová-los, o legislador não possa julgá-los ou proibi-los; pois, por serem manifestos por natureza, sua falta de prova não impede que sejam objeto de leis.

Pt. V: Sobre a Cessação das Leis

P. De quantas maneiras a lei pode cessar?

R. De quatro, a saber: pela cessação de sua finalidade; pela revogação; pela interpretação, embora neste caso cesse apenas em parte; e, finalmente, pela dispensa.

P. De que muitas maneiras se apresenta o fim da lei? **R**. Que pode ser intrínseco e extrínseco. O primeiro consiste na própria honestidade do ato, como no jejum, na honestidade da temperança. O segundo é o que o Legislador deseja propor,

como se, com o jejum, propusesse apaziguar a ira divina. Este último fim também tem duas formas, a saber, geral e particular. O fim geral é desejar tornar os súditos bons, o que é comum a todas as leis; e, portanto, não falamos dele aqui. [98] O fim particular, e aquele de que estamos tratando, é o que o Superior deseja propor peculiarmente; como no caso do jejum, obter a misericórdia divina.

P. De quantas maneiras pode cessar o propósito da lei?

R. De duas maneiras, a saber, negativa e contrária. Cessará, da primeira maneira, quando a observância da lei se tornar inútil; e, da segunda, quando sua observância se tornar prejudicial. De ambas as maneiras, a lei pode cessar em relação ao seu propósito, seja em comum, isto é, em relação a todos, ou em particular, em relação a um determinado caso, ou a uma determinada pessoa. Deve-se também considerar certo que, quando muitos propósitos pretendidos pelo Legislador intervêm na mesma lei, a lei não cessará, mesmo que um ou muitos deles cessem, desde que outro ou outros subsistam. Isso sendo assumido.

P. A lei cessa quando cessa seu propósito comum, e com razão?

R. Sim; porque, sendo a lei imposta a uma comunidade, deve visar o bem comum e, consequentemente, se seu propósito próprio para toda a comunidade falhar, sua obrigação cessará e sua observância será considerada inútil. Portanto, para sua cessação, não é necessária uma nova declaração do Superior, nem um costume contrário para revogá-la; assim como se a lei proíbe a comunicação com tais e tais povos porque estão em

guerra com eles, o interdito cessará ipso facto se eles fizerem as pazes entre si.

Em caso de dúvida sobre se a finalidade da lei cessou ou não da forma acima descrita, há a obrigação de observá-la. Se a sua finalidade cessar apenas por um período de tempo, a obrigação será apenas suspensa. Por fim, como o seu objeto é divisível e a finalidade da lei cessa em uma parte, ela permanecerá em vigor em relação às demais, desde que não cesse.

P. A lei cessa quando cessa apenas o seu fim negativo próprio em particular ?

R. Não. Assim, S. Tom. 2. 2. q. 154, art. 2, onde diz: Id quod cadit sub legis determinatione iudicatur secundum quod communiter accidit, et non secundum quod in aliquo casu potest accidere. Isto está igualmente bem provado; porque quando o fim da lei não cessa em comum, nem mesmo em particular, ele verdadeiramente cessa; [99] pois se a lei, por exemplo, proíbe o porte de armas à noite, seu fim não é a evitação de fato de lutas, mas o perigo que existe devido ao porte delas; e uma vez que, embora em um caso particular, ou em relação a um indivíduo, não haja tal risco, ele existe comumente, o fim da lei sempre prevalece e, consequentemente, permanece em vigor. Mas se deixar de ser contrário ao propósito da lei, mesmo em particular, é claro que não deve ser observado, pois as leis humanas não obrigam com dano significativo, como dissemos em outro lugar.

Sobre a ab-rogação do direito humano

P. O que é ab-rogação?

R . O que é: Abolitio obligatois legis – ab-rogação de uma obrigação legal –. É tanto positiva quanto negativa. A forma positiva ocorre quando a lei antiga é revogada, restabelecendo uma contrária. Isso pode ocorrer de duas maneiras: virtualmente ou formalmente. A primeira ocorre quando, embora a lei moderna não revogue expressamente a lei antiga, uma disposição contrária é feita nessa lei. A segunda ocorre quando o que era obrigatório na lei anterior é expressamente revogado na lei posterior. A revogação negativa ocorre quando a lei antiga é revogada, mas sem estabelecer uma nova.

P. O Legislador pode revogar validamente sua lei?

R. Ele não só pode válida – validamente –, como também pode ser lícita – licitamente – se for do interesse do bem comum. Como a lei tem toda a sua força derivada da vontade do Legislador, sua continuidade também depende dele; consequentemente, ele pode revogá-la, não apenas validamente, mas também legalmente – de acordo com a lei –, se considerar isso do interesse do bem comum. No entanto, os superiores devem proceder com a maior prudência; como admoesta São Tomás, as leis antigas não devem ser alteradas sem que evidentemente tragam maior utilidade e benefício às recém-estabelecidas.

P. Um inferior pode revogar a lei de um superior?

R . Não; porque a revogação é um ato de jurisdição, que um inferior não tem sobre os estatutos de um superior. Pela razão oposta, – este pode revogar qualquer lei do primeiro –, por

exemplo, o Geral pode revogar os estatutos do Provincial, e este pode revogar os dos prelados locais.

P. Quando as leis devem ser consideradas revogadas?

R. Se a lei for geral, será considerada revogada ou ab-rogada quando a lei recém-estabelecida determinar algo incompatível com sua observância, mesmo que a lei anterior não seja expressamente revogada. Se as leis forem municipais, não serão consideradas revogadas por leis gerais subsequentes, a menos que haja menção especial às anteriores; e isso mesmo que as novas leis venham com esta cláusula: "Apesar de qualquer costume ou lei particular; generi per speciem derogatur, sed non e contra" – à espécie geral se derroga, mas não contra o particular –.

Sobre a interpretação e epikeia da lei

P. O que é interpretação?

R. Que é: Declaratio verborum legis – declaração das palavras da lei –. Ela existe de três maneiras, a saber: autêntica, usual e doutrinária. A autêntica é aquela que o Legislador faz como tal; e, portanto, tendo força de lei, requer ser promulgada. A usual é aquela que resulta do uso e costume comuns, e por isso se diz: Consuetudo est optima legum interpres – o costume é o melhor intérprete das leis –. A doutrinária é aquela que os homens sábios dão à lei. Embora não tenha força de lei, não pode ser desconsiderada sem imprudência, sendo comum entre eles.

P . Alguém pode interpretar autenticamente a lei natural e

divina?

R. Não; pois, sendo Deus o seu Autor, todos os homens devem submeter-se a ela como inferiores. Pela mesma razão, nenhum inferior pode interpretar a lei de um Superior desta maneira, a menos que este lhe conceda o poder de fazê-lo, como se pode presumir que seja concedido nas questões mais triviais e fáceis, devido à dificuldade de recorrer ao Príncipe a cada passo. Quando o Legislador proíbe a interpretação da lei, como São Pio V proibiu a do Concílio de Trento na sua Bula que a confirmou, esta não pode ser interpretada nem mesmo doutrinariamente, e a proibição tornar-se-ia ineficaz; pois ninguém pode fazer a interpretação autêntica senão o Legislador, mesmo – quando este não a proíbe –.

P . Quais regras devem ser observadas na interpretação doutrinária das leis?

R . Principalmente cinco: Primeiro, deve-se prestar atenção à mente do legislador e, se esta existir, a lei deve ser interpretada de acordo com ela, mesmo que as palavras pareçam ter outro significado. – S. Tom. 2. 2. q. 120. art. 1 –. Segundo, se as expressões forem ambíguas, deve-se levar em conta a natureza da coisa sobre a qual incidem, de acordo com a regra de direito jurídico 66. – ff. de reg. jur. Quoties idem sermo duas sententias exprimit, ea potissime accipietur, quae rei gerendae aptior est – Sempre que a mesma expressão tiver dois sentidos, deve-se aceitar principalmente aquele mais adequado para a execução da coisa –. Terceiro, em caso de dúvida sobre a intenção do legislador, as palavras da lei devem ser tomadas em seu sentido próprio e genuíno, seja a lei odiosa ou

favorável; pois nem a primeira deve ser restringida nem a segunda expandida, violando o sentido próprio de suas palavras. Quarto, o direito positivo nem sempre precisa se estender a casos semelhantes, mesmo quando a mesma razão prevalece neles; porque a obrigação da lei depende da vontade do Superior, e esta pode incluir alguns e não outros. Ela se estenderá a casos correlatos, devido à identidade de razão entre eles. Portanto, o que é previsto para o marido em relação à dívida conjugal também é previsto para sua consorte, e assim por diante. Em quinto lugar, por se tratar de uma lei penal, deve ser interpretada de forma estrita, sem se estender a casos não mencionados nela, mesmo quando pareçam mais graves. Ao contrário, a lei favorável deve ser interpretada latitudinalmente, e assim seus termos podem ser compreendidos até mesmo em sentido civil, o que não ocorre no direito penal, onde devem ser tomados unicamente em seu sentido próprio e natural.

P. O que é epikeia?

R. Diz-se que é: Emendatio legis, ou exceptio casus particularis – correção da lei ou exceção a um caso particular –. Ou pode-se dizer mais apropriadamente que é iustitia misericordiae dulcedine temperata – justiça temperada pela doçura da misericórdia –. Não é propriamente a justiça, mas uma virtude que a dirige, e uma quase superior regula dos atos humanos, como diz S. Tom. – local. cit. art. 2. anúncio 2 –.

P. A epikeia tem lugar quando a consciência está em dúvida?

R. Não; pois, como adverte São Tomás – I, II, q. 95, art. 6, ad. 2 –, quando intervém, deve agir – vel secundum verba legis, vel Superiorem consulere – ou segundo as palavras da lei, ou

consultar o Superior. A razão é que, em caso de dúvida sobre a questão proposta, a dúvida não recai sobre a lei, mas sobre a desculpa para a sua observância, e, portanto, a lei continua a ter efeito.

P. De que maneira e em relação a quais leis ocorre a epikeia?

R. Ela ocorre não apenas em relação às leis humanas, mas também em relação a algumas leis naturais e divinas. De fato, é lei natural não matar; guardar segredos naturais; e, no entanto, nem sempre é obrigatório não matar; pois alguém pode tirar a vida de outro em sua própria defesa – cum moderamine inculpatae tutelae –; e aquele que de outra forma estava obrigado a isso também pode revelar o segredo, tendo causas legítimas para fazê-lo. A razão é que a epikeia ocorre em um caso singular, que se afasta da regra comum, e isso pode ser verificado não apenas em relação às leis humanas, mas também às vezes em leis naturais e divinas. Para que a epikeia ocorra, não basta que a lei seja meramente desprovida de negativa em algum caso particular, mas deve ser desprovida de contrarie, tornando sua observância prejudicial ou excessivamente onerosa. Veja São Tomás – 2. 2. q. 120, art. 1 –.

Pt. VI: Da Dispensação da Lei

Reservando para outros Tratados particulares a discussão das dispensas peculiares em suas respectivas matérias, falaremos neste somente das leis em geral, embora, pela conexão das

doutrinas, não deixemos de misturar algumas coisas estranhas, que podem contribuir para sua melhor exposição.

Natureza e divisão da dispensa

P. O que é dispensa?
R. Como a consideramos aqui, é: Iuris alicuius relaxatio facta ab habente legitimam potestatem – relaxamento de um direito feito por aquele que detém a legítima autoridade –. Por esta definição, é fácil entender como ela difere da ab-rogação, interpretação, irritação, cessação e outras formas pelas quais a lei pode cessar, e da dispensa dela.
P. De quantas maneiras há dispensa?
R. Ela se divide em (1) total e (2) parcial. A primeira remove toda a obrigação da lei, e a segunda apenas em parte. Esta última se divide em (2) proibida, (3) necessária e (4) permitida. Proibida é aquela concedida ilicitamente. Necessária é aquela concedida licitamente quando, se não for concedida, resultaria em grave inconveniente, ou se grande benefício ou utilidade adviria de sua concessão. Permitida é aquela concedida quando, embora haja causa suficiente para sua concessão, não há inconveniente em negá-la.
As três se dividem em tácita e expressa. Esta última é

concedida por meio de sinais ou palavras expressas, e a primeira, por meio de algumas das quais se possa inferir de alguma forma. Em lei, não há palavras específicas com as quais a dispensa deva ser concedida, nem é exigido que seja concedida por escrito, salvo disposição em contrário.

Como a dispensa constitui uma violação da lei e, portanto, odiosa, deve ser tomada estritamente, sem extrapolar seu significado, conforme o que já foi dito a respeito da interpretação da lei. Ao contrário, como o poder de dispensar é favorável e não contrário à lei, deve ser interpretado largamente, como dissemos a respeito das leis favoráveis.

P . Quando se dirá que o Superior dispensa tacitamente ou virtualmente da lei?

R . Acreditar-se-á que ele dispensa dessa maneira quando, sabendo com certeza do impedimento, ordena o que não poderia ser legalmente realizado sem dispensa; como se o Papa conferisse um benefício a Pedro, sabendo que é irregular. Para o Superior acreditar que dispensa virtualmente da vontade presumida, nem de sua taciturnidade, visto que estas não são indicações ou provas suficientes para inferir delas que ele deseja dispensar da lei.

Sobre a dispensabilidade das leis naturais e divinas

P. As leis naturais e divinas são suscetíveis de dispensa?

R. Antes de responder a esta questão, é apropriado assumir algumas coisas necessárias para fazê-lo com maior clareza. Assumimos: 1. Que algumas coisas que são de direito divino pressupõem primeiro o consentimento humano, como juramentos, votos, casamentos e outros desse tipo. Há outras que, independentemente de todo consentimento, são por sua natureza boas ou más, como o amor a Deus e ao próximo, o perjúrio, a blasfêmia, a mentira e muitas outras. Assumimos: 2. Que a dispensa, no que diz respeito ao assunto que estamos tratando, é direta e própria, e indireta e imprópria. A primeira ocorre quando, enquanto a lei permanece em vigor para outros, a pessoa dispensada é exonerada de sua obrigação; e a segunda, quando há uma mudança na natureza da lei, em suas condições ou circunstâncias.

Em última análise, presumimos que nenhum poder humano pode dispensar a lei natural; pois, sendo a lei natural superior a todos os homens, visto que emana do Autor da natureza, Deus, cuja autoridade está acima de todo poder humano, é indubitável que ela não pode dispensar o que pertence à lei natural. Supondo-se isso.

A. 1. Que a lei natural não admite uma dispensa que o seja propriamente. Assim, Santo Tomás I, II, Q. 100, Art. 8 – onde se presume que os preceitos do Decálogo são absolutamente indispensáveis –. Isso é corretamente argumentado; porque toda ação contrária à lei natural é má ab intrinsec intrinsicamente, e, portanto, Deus, que é a bondade suprema, jamais pode aprová-la, e parece que Ele a aprovaria se a

dispensasse.

Argumento contra isso. Deus dispensou Abraão para que ele decidisse sacrificar seu filho Isaque por Sua ordem; e Ele fez o mesmo com Sansão para que ele tirasse a própria vida; e em muitos outros casos parece que Deus dispensou os homens para que eles agissem contrariamente às leis naturais; portanto, etc.

A. Que nos casos propostos, e outros deste tipo, que podem ser propostos, não houve dispensa propriamente dita, mas uma imprópria, através da mudança da questão; pois embora tirar a si mesmo, ou tirar a vida de outro – [esse ato é contra a lei natural] – seja contra a lei natural, fazê-lo por sua própria autoridade, não é fazê-lo pela autoridade de Deus, com a qual Abraão e Sansão agiram.

A. 2. Que o Papa não pode dispensar diretamente da lei divina; pois nem o próprio Sumo Pontífice goza desse poder, nem é evidente pela Sagrada Escritura que Deus o concedeu a ele; pois aquelas palavras: quodcumque ligaveris super terram, &c. – [tudo o que ligares sobre a terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus] –, com as quais Jesus Cristo declarou a autoridade suprema de São Pedro e seus sucessores legítimos, não declaram esse poder; pois se o declarassem, sendo geral, poderiam estender-se à autoridade de dispensar todas as leis divinas, o que é negado até mesmo pelos patronos da sentença contrária.

Argumento contra isso. De fato, o Papa dispensa em muitas coisas que são de direito divino, como em um casamento ratificado que não foi consumado, em votos e juramentos;

portanto, ele pode dispensar, pois seria presunçoso dizer que dispensou sem ter autoridade para fazê-lo.

A. Que os pontos particulares expostos no argumento são de tal forma de direito divino que pressupõem o consentimento humano em que se baseiam; em razão do qual admitem certa dispensa indireta, na medida em que a matéria ou suas circunstâncias são variadas, variação pela qual o Sumo Pontífice, em nome de Deus, relaxa o consentimento e, consequentemente, a obrigação nele fundada.

Sobre o poder de dispensar no direito humano

O poder de dispensar nas leis humanas existe de duas maneiras: ordinário, que é o poder que é concedido em razão de cargo ou posição, e delegado, que é o poder que é delegado pela pessoa que o detém por direito ordinário; para prosseguir com esta distinção, dividiremos o ponto acima mencionado em vários artigos.

§ I – Do poder ordinário

P. Quem tem o poder ordinário de dispensar leis?

R. Aquele que fez a lei, seu sucessor ou igual – [em dignidade] – e qualquer pessoa superior nesse aspecto. A razão é que a obrigação da lei depende da vontade do Legislador e, portanto, uma vez removida a vontade de obrigar, a obrigação cessa.

Segue-se disto:

1. Que o Sumo Pontífice pode dispensar de todas as leis canônicas e eclesiásticas estabelecidas por qualquer legislador, mesmo que emanem dos Apóstolos como prelados particulares da Igreja; porque o Sumo Pontífice é igual aos Apóstolos em poder e jurisdição. Mas ele não pode dispensar aquelas que eles estabeleceram como emanadas de e dadas por Cristo como seu Autor principal, que são todas aquelas que pertencem às matérias e formas dos sacramentos, ao seu uso e à oferta do sacrifício, das quais somente o Divino Legislador pode dispensar. Veja Cânone De loc. Theolog. Libr. 2. Cap. 18. Ad. 4 – [Do local dos livros teológicos, capítulo 2, capítulo 18, ad. 4].

2. Que o Bispo pode, mesmo sem o consentimento do Capítulo, dispensar todas as leis diocesanas, a menos que a lei disponha de outra forma, pelo motivo já exposto. O mesmo deve ser entendido do Capítulo, Sede vacante – [quando a Sé está vaga] –, visto que este sucede ao Bispo em autoridade e poder jurisdicional.

3. Arcebispos, Bispos e todos os demais que gozam de jurisdição ordinária podem, em sua Diocese ou território, mas não fora, dispensar as leis estabelecidas pelo Conselho Provincial, desde que este não as reserve; pois este é um costume legitimamente introduzido. Veja Bento XIV. De Synod Dioec. Libr. 13. Cap. 5. num. 8 – [Dos livros da sínodo diocesana, capítulo 13, cap. 5, número 8].

§ II – Do poder do inferior de dispensar a Lei do Superior

Se o Legislador Superior reserva para si a dispensa da lei, todos têm certeza de que nenhum inferior tem autoridade para dispensá-la. Também é verdade que, se o Superior concede ao inferior o poder de dispensar suas leis, este último pode fazê-lo. Isso é presumido.

P. Quando e em que casos o Sumo Pontífice concedeu aos Bispos o poder – [107] – de dispensar das leis canônicas?

R. Nos seguintes casos:

1. Quando a lei do Superior usa estas palavras: praecipimus, donec cum eo dispensetur – [ordenamos, até que seja dispensado com ele] –, as quais, para que não sejam consideradas supérfluas, devem ser dirigidas aos Bispos.

2. Nas leis municipais, que embora procedam do Sumo Pontífice, não são para toda a Igreja; pois são consideradas particulares à Província ou Diocese à qual são dirigidas, e a dispensa delas pertence ao seu Reitor.

3. Em assuntos de pouca importância e que ocorrem com frequência, bem como naqueles que não obrigam a uma falta grave, e embora obrigatórios, ocorrem com frequência; como em jejuns, abstinências, Ofício Divino, votos sem reserva e coisas semelhantes, nas quais o Bispo pode dispensar por uma causa justa; porque seria um fardo muito pesado precisar recorrer a cada passo para sua dispensa, ao Superior.

Os bispos podem dispensar:

4. Em leis gerais quando o recurso a um Superior for difícil e a necessidade de fazê-lo for necessária para evitar algum dano grave iminente. Nesse caso, podem dispensar os impedimentos que dissolvem o matrimônio, os votos reservados, as irregularidades e questões semelhantes; porque isso é exigido pela equidade do direito e pelo regime prudente da Igreja.

5. Nos casos em que, por costume legítimo, o inferior pode dispensar a lei do Superior.

P. Pode um inferior dispensar de um superior segundo a lei,

quando este não reserva para si a dispensa?

R. Não, a menos que tal autoridade lhe pertença por outros capítulos; pois, não a tendo, o inferior não tem autoridade sobre as leis de seu superior. Nem vale a pena dizer que qualquer inferior pode absolver das censuras irrestritas impostas pelo corpo da lei, como é evidente no capítulo Nuper de sent. excom. – [Recente sobre sentenças de excomunhão], o que parece ser o caso porque, ao não reservar a absolvição, a Igreja deseja que qualquer inferior possa concedê-la. Isso não impede que isso aconteça devido à diferença entre o poder de dispensar e o de absolver, a saber, que, sendo as censuras um impedimento para receber os sacramentos e desfrutar de outros bens espirituais, a Igreja, como mãe piedosa, deseja que todos os confessores possam absolver delas quando não forem expressamente reservadas, para que seus filhos não sejam privados desses bens por muito tempo; o que não é o caso das dispensas de suas leis. E assim, de um você não pode deduzir um argumento para o outro.

§ III – Da competência delegada para dispensar as Leis

P. De quantas maneiras o poder é delegado?

R . De duas maneiras: porque pode ser simpliciter – [absolutamente, sem limitação de tempo ou pessoas] – ou secundum quid – [com limitação de tempo ou pessoas]; como quando licenças para confessar por um ano são concedidas apenas a homens.

P. Um delegado pode subdelegar o poder que lhe foi delegado a outro?

R. A menos que o Superior que delegou declare o contrário, ele não pode. Excetua-se o delegado do Papa ou de outro Príncipe Supremo; bem como o delegado de um inferior, se for ad universitatem causarum – [para todos os casos] –; e quando este último tiver a autoridade expressa do Ordinário para subdelegar a outro; pois tais delegados gozam de um poder

quase ordinário.

P. Sobre quem o poder de dispensa pode ser exercido?

R . Somente sobre súditos, visto que se trata de um ato de jurisdição.

P . O Prelado que tem autoridade para dispensar outros, e qualquer outra pessoa que a goze, pode dispensar a si mesmo?

R. Não duvidamos que a pessoa que possui a faculdade acima mencionada possa dispensar a si mesma indiretamente, seja dispensando toda a Comunidade da qual faz parte, seja dando a outrem o poder de dispensá-la. A questão é se o Superior pode imediatamente, e da mesma forma que dispensa seus súditos, dispensar a si mesmo.

R. Sim, pode; pois não é censurável que alguém possa exercer sobre si mesmo um ato de jurisdição puramente voluntária, como o de dispensar. Nem se segue disso que aquele que tem o poder de absolver outros de pecados – [ou censuras] – possa absolver-se a si mesmo; pois essa absolvição é um ato de jurisdição contenciosa, como nas censuras; ou é dada per modum iudicii et sententiae – [pelo modo de julgamento e sentença] – como no Sacramento da Penitência; e, portanto, a disparidade é notória.

Da causa necessária para que a dispensa seja válida e lícita

Podemos agora tratar tanto do Legislador Superior quanto do legislador inferior que dispensa na lei do Superior, quer a autoridade para dispensar lhe pertença por lei ordinária ou por simples delegação. Trataremos de ambos neste ponto nos §§ seguintes.

§ I – Como o Legislador pode dispensar a sua própria Lei

P. Pode o Legislador dispensar validamente sua lei sem justa causa?

R . Antes de responder à pergunta, suponhamos que os inferiores não podem dispensar validamente sem justa causa, na lei de um Superior; pois nenhum inferior tem autoridade para alterar a lei de um Superior, a menos que a receba deste último para algum caso em que intervenha uma causa razoável e prudente; e, portanto, na ausência de tal causa, ele não tem autoridade para dispensar. Portanto, tanto o súdito que solicita dispensa a um inferior, sabendo que não há justa causa para isso, quanto este, se a conceder, pecarão gravemente. Supondo-se isso.

A. Que o Legislador, ou seu superior, ou seu igual em dignidade, pode validamente dispensar sem causa de sua própria lei. Esta opinião é tão comum entre autores teológicos e canônicos que quase nenhum ensina o contrário. É afirmado pelo Doutor Angélico – [Santo Tomás] – I. 2. q. 97. art. 4 – [1ª Parte da Suma Teológica, questão 97, artigo 4].

Esta opinião é bem comprovada; porque para a dispensa de uma lei por parte daquele que dispensa, apenas o poder legislativo e a autoridade sobre ela são necessários; e uma vez que ambos não podem ser negados ao Legislador que fez a lei,

nem pode o poder de dispensar dela ser validamente negado a ele – [110], mesmo que nenhuma causa intervenha. Assim como por esta razão também, a absolvição das censuras dadas por aquele que as fez é válida, mesmo que nenhuma causa intervenha para concedê-la. Veja Bento XIV. De Syn. Lib. 13. cap. 5. n. 7 – [Dos livros da sínodo, capítulo 13, cap. 5, número 7].

Os argumentos levantados contra esta decisão, no máximo, nos convencem de que esta dispensa é ilegal, com o que concordamos de bom grado; e por isso os omitimos, remetendo os leitores ao Compêndio sobre este assunto.

P. Qual é o pecado de dispensar sem causa na própria lei?

R . Seria um pecado grave, se assim fosse; porque quem dispensa sem causa, mesmo em sua própria lei, não só ofende a justiça legal, mas também a justiça distributiva, declarando-se, em matéria grave, um aceitador de pessoas, como adverte Santo Tomás – ad 2 acima.

Se a dispensa for por um curto período, na opinião comum, ele pecará apenas venialmente – [levemente].

Também não é válido dizer que o Legislador é o autor da lei e seu guardião, e que por isso pode, ao menos sem culpa grave, dispensá-la, mesmo quando nenhuma causa intervém; porque, embora antes de estabelecer a lei seja livre de estabelecê-la ou não, uma vez estabelecida e promulgada, é obrigado a agir, não como mestre, mas como guardião de sua observância; também poderia dispensá-la sem culpa, mesmo quando não houvesse causa, o que todos negam.

Inferências importantes:

1. Aquele que, com conhecimento certo, pede ao seu Superior uma dispensa de sua lei, sem que nenhuma causa intervenha para sua concessão, peca gravemente, sendo a questão grave; porque tudo de sua parte o induz a pecar mortalmente.

2. Este não é o caso, se a causa é duvidosa; pois então o sujeito concorda em expô-la ao julgamento do Superior. No entanto, mesmo que a boa-fé tivesse intervindo, tanto por parte de quem concedeu a dispensa, quanto por parte de quem a solicitou, julgamos que este último não pode fazer uso dela, uma vez que venha a saber que não havia causa para sua concessão; porque, embora a boa-fé desculpe a culpa interinamente, ela não dá valor ou bondade ao ato.

Conclusão:

Não é lícito usar uma dispensa concedida – [111] – sem justa causa, quando é certamente evidente que não havia motivo para concedê-la; porque, por um lado, seria aprovar pelo ato a culpa de quem a concedeu e, por outro, a pessoa dispensada, sem justa causa, não se conformaria com a multidão. Nesse caso, a pessoa assim dispensada não incorreria nas penalidades impostas por lei.

§ II – Das causas pelas quais a dispensa da Lei é válida e lícita

P. De quantas maneiras podem existir causas para alguém ser dispensado da lei?

R. De três maneiras: certa, suficiente e necessária.

Certa – é aquela que, por si só, isenta da lei, como uma doença grave presente devido ao jejum. Também deve ser considerada quando se acredita provável que sérios danos à saúde decorrerão da observância da lei.

Suficiente – é aquela que, por si só, não isenta o sujeito da lei nem obriga o Superior a dispensar.

Necessária – é aquela que obriga o Superior a dispensar, como veremos adiante.

Em caso de dúvida, o que deve ser praticado já foi declarado anteriormente.

P. O que será considerado causa suficiente para dispensa?

R . Dificilmente se pode dar uma regra geral; quanto mais importante a lei, mais séria deve ser a causa. A principal preocupação do Superior é que a dispensa tenha pelo menos uma visão mediata do bem comum, bem como da piedade, utilidade e necessidade do mesmo, como aconselha o Concílio de Trento, Sessão 25, cap. 18, de Reformat.

Também deve-se considerar a dignidade e o caráter das pessoas dispensadas, dos dispensadores, e o tempo e o lugar. Em contextos específicos, podem-se designar causas particulares pelas quais certas leis podem ser dispensadas.

P. Uma dispensa será válida se houver causa para ela, mesmo que o Superior não a conheça?

R . Sim, será válida, e a pessoa dispensada poderá fazer uso dela. Para que uma dispensa seja válida, basta haver autoridade naquele que a concede e causa para concedê-la; ambas se encontram no caso proposto, mesmo que o Superior não tenha conhecimento da causa.

P . Quando houver dúvida sobre a suficiência da causa, o Superior pode conceder a dispensa?

R . Sim. Se o requerente da dispensa, duvidando da causa,

apresentar ao Superior todo o caso como realmente é, estará seguro de consciência quando a dispensa for obtida. O sujeito deve apenas declarar a verdade e submeter-se ao julgamento do Superior, que pode dissipar quaisquer dúvidas, como diz Santo Tomás, II, II, q. 88, art. 12, ad. 2.

P. O Superior é obrigado a conceder dispensa da lei a quem a requer com justa causa?

R. Sim, quando:

1. A causa for urgente e exigir a prevenção de grave dano comum ou privado;

2. Contribuir muito para o bem comum;

3. Se a Lei prever explicitamente a dispensa.

Não concedê-la nestas circunstâncias seria falta de caridade, piedade e justiça, e o Superior pecará grave ou levemente, conforme o caso. Fora destes casos, o Superior pode negar ou conceder a dispensa conforme julgar conveniente.

§ III – Da dispensa obtida por fraude ou receio

P. Uma dispensa obtida fraudulentamente é válida?

R. Não. Pode ser de dois tipos:

Obreptícia – quando se alega falsidade na petição ou se apresenta uma causa falsa.

Sub-reptícia – quando algo que deveria ser apresentado segundo costume, lei ou estilo do Gabinete do Chanceler é retido.

Ambas são nulas, mesmo que a falsidade seja sem culpa ou a retenção involuntária.

Se múltiplas causas são apresentadas, algumas verdadeiras e outras falsas, e todas constituem um conjunto, a dispensa é nula, exceto quando uma causa verdadeira for suficiente e justa, mesmo se outras forem falsas.

Duas categorias de causas surgem:

Intrínsecas e finais – afetam intrinsecamente o objeto do rescrito.

Impulsivas – movem o Superior a conceder a dispensa, mas sem elas ele dispensaria de qualquer forma; por exemplo, virtude, amizade ou sabedoria do suplicante.

Se faltarem as causas intrínsecas, a dispensa será nula; se faltarem apenas as impulsivas, não.

P. Uma dispensa obtida por medo é válida?

R. Sim; atos feitos por medo são válidos, salvo se anulados por lei.

Se o medo for injusto, o Superior pode privar a pessoa da dispensa in poenam delicti – [em penalidade pelo delito].

Se o medo for justo, e houver causa suficiente para a concessão, a dispensa não será injusta.

Das razões pelas quais cessa a Dispensação

P. De quantas maneiras uma dispensa cessa?

R . Das três maneiras a seguir: 1. Pela cessação da causa motivadora ou final. 2. Pela revogação do dispensador. 3. Pela renúncia do dispensado.

Antes de prosseguir neste ponto, será conveniente assumir alguns pontos que servirão para esclarecer a questão. Assumimos: 1. Que uma dispensa comutativa, ou uma dispensa combinada com alguma comutação, não cessa mesmo que a causa subjacente cesse; porque a própria comutação, ou a matéria substituta, atua como causa. Nem cessa uma dispensa se tiver sido concedida com algum ônus, ou em remuneração de mérito, pela mesma razão.

Presumimos 2. Que, se a dispensa simples já atingiu seu efeito próprio, ela não cessa, nem ninguém pode revogá-la, como se alguém fosse dispensado para receber Ordens, ou algum Benefício, e em virtude da dispensa recebesse o Benefício, ou fosse ordenado. Mas se o efeito for divisível, ele pode cessar ou ser revogado quanto aos efeitos que ainda estão suspensos, como se aquele dispensado para Ordens tivesse recebido o Diaconato, e não o Sacerdócio.

Supomos 3. Que se a causa final não cessa totalmente, mas apenas em parte, a dispensa não cessa, mesmo que a parte que persiste não tenha sido, em princípio, suficiente para a concessão da dispensa; visto que, como afirma a Lei, reg. 7. de regul. iuris in 6. Factum legitime retractari non debet, licet casus postea eveniat, a quo non potuit inchoari. — “Um ato feito legitimamente não deve ser retratado, mesmo que posteriormente ocorra um acontecimento que teria impedido seu início.” — Se houver dúvida sobre a cessação da causa motivadora total, a decisão deve ser favorável à dispensa, uma vez que o dispensado está na posse do seu valor.

4. Presumimos que, se a causa final não existir, quando o

Pontífice ou seu Penitenciário dispensar, a dispensa será nula. O mesmo deve ser entendido se ela não existisse antes de o comissário exercer sua delegação; porque a este último não é concedido o poder de dispensar sem causa. Esta suposição.

P. Uma dispensa cessa quando cessa sua causa motivadora?

R . Uma dispensa concedida absolutamente, que não tem tratado sucessivo, não cessa, mesmo quando cessa a causa final ou motivadora; porque por meio de uma dispensa absoluta, a lei é removida, e ela não pode reviver exceto pela autoridade Daquele que foi capaz de estabelecê-la no princípio, isto é, o Legislador. Então, acreditar-se-á que o Superior concedeu a dispensa absolutamente, quando se sabe, pelas circunstâncias do Rescrito ou do postulante, que ela foi concedida sem qualquer limitação; assim como quando se obtém uma dispensa por irregularidade devido à falta de ministros, a qual, embora possa cessar posteriormente, não cessa por isso a dispensa.

Argumento contra isso. Aquele que obteve dispensa para comer carne, ou para não jejuar por causa de sua doença ou fraqueza, quando a causa cessa, a dispensa cessa; portanto, o mesmo deve ser dito de qualquer outra dispensa. A. Concedendo o antecedente e negando a consequência; porque quando a matéria sobre a qual a dispensa recai tem um trato sucessivo, como nos casos do argumento, é dado um que é equivalente a muitos, considerando os diferentes momentos em que o ato deve ser realizado: por exemplo, comer carne, não jejuar, e assim por diante em outros casos semelhantes; por esta razão, quando a causa não existe, a dispensa regular

cessa naquele momento.

P. Se a dispensa for concedida em absoluto, cessa com a morte do dispensador?

R. Não; porque é gratia facta, e esta não cessa, mesmo que cesse aquele que a fez; e nisso é comparada a uma doação, que uma vez aceita, perdura mesmo que o doador morra. Se a dispensa for concedida com estas cláusulas: " pelo tempo da nossa vontade", ou a nosso critério , "cessará com a morte do concedente", visto que indicam que esta é a sua vontade, se o assunto estiver concluído. O dispensado pode continuar as ações judiciais iniciadas mesmo neste caso.

Quanto ao Confessor que obteve licenças para confessar pela duração de seu testamento, ou a critério do Ordinário que as concedeu, embora alguns pensem que a mesma regra deva ser observada, o costume comum é o contrário, e não sem razão muito urgente. Os Lordes Ordinários concedem regularmente aos aprovados suas licenças absolutas com as cláusulas mencionadas acima e, consequentemente, se após sua morte as faculdades de tais Confessores cessassem, quase toda a Diocese ficaria sem ministros do Sacramento da Penitência, com considerável prejuízo e perigo para as almas; e por esta razão não se deve acreditar que esta seja a vontade dos Prelados da Igreja.

P. O Superior pode revogar as dispensas que cconcedeu

R. Se as concedeu validamente sem justa causa, pode e até deve revogá-las. Se, mesmo que as tenha concedido com justa causa, houver justa causa para a sua revogação, pode revogá-las válida e licitamente. A menos que intervenha nova

causa, pode revogá-las validamente, mas não licitamente, porque é uma certa inconstância revogá-las sem justa causa.

Um inferior não pode, de forma alguma, revogar uma dispensa concedida por um superior, como é evidente. Ele pode, de fato, revogar a dispensa que ele mesmo concedeu na lei deste último, se houver causa para isso; embora não haja causa legítima, ele não pode fazer tal revogação válida ou legalmente; pois um inferior não pode, sem causa, dispor de nada em relação à lei de um superior.

P. De que maneira uma dispensa cessa com a renúncia a ela pela parte dispensada?

R. Essa renúncia é de dois tipos: expressa e tácita. A expressa ocorre quando o beneficiário declara, em palavras suficientes, a renúncia ao favor; e é tácita se, por meio de sinais, sua vontade de renunciar a ele for declarada. Supondo-se isto: para que a dispensa seja considerada completamente renunciada, são necessárias a vontade da parte dispensada de renunciá-la e a vontade do dispensador de aceitar a renúncia; e, portanto, enquanto este último não a aceitar, a dispensa persistirá, e a parte dispensada poderá usá-la. O oposto deve ser dito uma vez que a renúncia tenha sido feita e aceita.

Será sinal de renúncia tácita por parte do dispensado da graça se ele violar as letras de sua concessão. O não uso, mesmo por dez anos, não é sinal suficiente; pois é perfeitamente compatível com a vontade de manter a dispensa. Nem mesmo o uso contrário se opõe ao direito de usá-la.

P. O que é costume?

R . Que é: Ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, ubi lex deficit — "Um certo direito estabelecido pelos costumes, que é aceito como lei quando a lei falha."

P. De quantas maneiras o costume é?

R . De três maneiras; a saber: Contra legem, iuxta legem, et praeter legem — "Contra a lei, de acordo com a lei e além da lei." A primeira ab-roga a lei sem introduzir uma nova. A segunda é a própria prática da lei e, portanto, não a ab-roga nem a impõe. A terceira introduz uma nova lei; como se vê no costume do jejum na Vigília de Pentecostes.

O costume também é frequentemente dividido em racional e irracional, embora de forma imprópria; pois o costume irracional não pode ser chamado de costume, mas sim de corrupção. O costume é ainda dividido em eclesiástico e civil. O primeiro não é chamado de eclesiástico precisamente porque foi introduzido apenas por eclesiásticos, mas porque diz respeito a atos ordenados para um fim sobrenatural, sejam eles realizados por eclesiásticos ou por leigos; como o costume de jejuar ou ouvir missa nesses dias. O costume civil é aquele que é ordenado para um fim secular e político. Assim, ambos são subdivididos de acordo com a Comunidade da qual se originam. Se o costume pertencer a toda a Igreja, será chamado de canônico; se pertencer a um Reino inteiro, será comum; se pertencer a uma Província, será nacional; se pertencer a uma Cidade, será

municipal; e se pertencer a uma Diocese, será diocesano.

P. Quem pode introduzir o costume?

R . Somente as Comunidades perfeitas são capazes de ser governadas por leis, e isso mesmo que não possam estabelecê-las por si mesmas, porque por meio do costume legítimo estabelecem a lei, não como sua, mas pelo consentimento expresso ou tácito do Príncipe, como indica São Tomás I, II, Q. 97, Art. 3, ad. 3. Por Comunidades perfeitas entendem-se Reinos, Províncias, Cidades e outros aos quais se podem impor leis.

Duas coisas devem ser observadas em relação ao que foi dito. A primeira é que, para introduzir um costume contrário à lei, aqueles que o introduzem devem estar vinculados a ele. A segunda é que ele deve ser introduzido na maior parte da Comunidade, sem que a menor delas seja suficiente para revogar a lei antiga ou para introduzir outra.

Natureza e divisão do costume

P. O que é costume?

R . Que é: Ius quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, ubi lex deficit — "Um certo direito estabelecido pelos costumes, que é aceito como lei onde a lei falta."

P. De quantas maneiras o costume é?

R . De três maneiras; a saber: Contra legem, iuxta legem, et praeter legem — "Contra a lei, de acordo com a lei e além da lei."

A primeira ab-roga a lei sem introduzir uma nova. A segunda é

a própria prática da lei e, portanto, não a ab-roga nem a impõe. A terceira introduz uma nova lei; como se vê no costume do jejum na Vigília de Pentecostes.

O costume também é frequentemente dividido em racional e irracional, embora de forma imprópria; pois o costume irracional não pode ser chamado de costume, mas sim de corrupção. O costume é ainda dividido em eclesiástico e civil. O primeiro não é chamado de eclesiástico precisamente porque foi introduzido apenas por eclesiásticos, mas porque diz respeito a atos ordenados para um fim sobrenatural, sejam eles realizados por eclesiásticos ou por leigos; como o costume de jejuar ou ouvir missa nesses dias. O costume civil é aquele que é ordenado para um fim secular e político. Assim, ambos são subdivididos de acordo com a Comunidade da qual se originam. Se o costume pertencer a toda a Igreja, será chamado de canônico; se pertencer a um Reino inteiro, será comum; se pertencer a uma Província, será nacional; se pertencer a uma Cidade, será municipal; e se pertencer a uma Diocese, será diocesano.

P. Quem pode introduzir o costume?

R . Somente as Comunidades perfeitas são capazes de ser governadas por leis, e isso mesmo que não possam estabelecê-las por si mesmas, porque por meio do costume legítimo estabelecem a lei, não como sua, mas pelo consentimento expresso ou tácito do Príncipe, como indica São Tomás I, II, Q. 97, Art. 3, ad. 3 — "por Comunidades perfeitas entende-se Reinos, Províncias, Cidades e outros sobre os quais se podem impor leis."

Duas coisas devem ser observadas em relação ao que foi dito.

A primeira é que, para introduzir um costume contrário à lei, aqueles que o introduzem devem estar vinculados a ele. A segunda é que ele deve ser introduzido na maior parte da Comunidade, sem que a menor delas seja suficiente para revogar a lei antiga ou para introduzir outra.

Das condições exigidas para que o costume seja legítimo

P. Que condições um costume deve atender para ser legítimo?
R. Cinco: que seja razoável; que seus atos sejam multiplicados, livres e públicos; que seja duradouro; que o Príncipe consinta; que seja praticado com a intenção de ser vinculado.
A primeira coisa necessária é que seja razoável, isto é, que esteja de acordo com a razão e o bem comum; porque o costume legítimo, visto que tem força de lei, deve imitá-la nisso. Pela mesma razão, o costume não pode existir contra a lei natural, visto que seus atos são intrinsecamente maus. Nem pode haver nenhum contra a lei divina, que depende apenas da vontade de Deus e não está de modo algum sujeita à dos homens.
P. O costume pode ser introduzido por atos ilícitos?
R. Pode, e de fato é introduzido por atos contrários a ele, e portanto ilícitos; embora, uma vez introduzido, isente de culpa aqueles que o praticam, sem que sejam obrigados a examinar, quando o costume surgiu pela primeira vez, presumindo que estão agindo bem; nam recte fieri praesumitur, quod ab

omnibus exercetur. Leg. 1. De quibus: ff. De legibus — "presume-se corretamente que se faz aquilo que é praticado por todos."

Isto será melhor compreendido se notarmos que o costume pode ser considerado em três estágios: seu início, seu progresso e seu fim. No primeiro deles, aqueles que agem contra a lei pecam, mas não no segundo e terceiro. Quando o costume é imemorial, ou observado por todos, deve ser presumido razoável, uma vez que aquilo em que todos concordam é julgado justo. Se for contrário à lei, a decisão é deixada ao critério do prudente. Se a justiça do costume estiver em dúvida, deve ser mantida. No entanto, se o costume não é apenas contra a lei, mas a própria lei o proíbe, e a justiça do costume está em dúvida, a lei deve ser observada, uma vez que a lei está em vigor.

Da qualidade dos atos exigidos pelo costume

P. Que qualidades os atos devem possuir para que introduzam um costume legítimo?

R. As três seguintes, a saber: que sejam livres, frequentes e públicos. Devem ser livres e humanos; pois o costume deve ser introduzido pelo livre consentimento da multidão. Portanto, mesmo que o povo repita e frequente atos muitas vezes, se os praticar por força ou por grave temor, não se considera que dá seu livre consentimento ao costume. O mesmo se deve dizer se os atos são praticados por ignorância; pois isso retira a liberdade.

Exige-se também que os atos sejam frequentes, e, portanto, não basta que sejam repetidos duas ou três vezes; pois o

costume exige uso, frequência e repetição prolongada, o que não ocorre quando os atos são repetidos apenas duas ou três vezes. A quantidade de repetição de tais atos fica a critério do prudente, pois em alguns assuntos será necessário fazer mais do que em outros.

A terceira condição é que os atos sejam públicos e notórios; pois atos ocultos não podem revelar a intenção do povo ou do Príncipe. Além disso, assim como uma lei escrita exige promulgação pública para ser vinculativa, uma lei não escrita exige publicação, que se torna manifesta pelos fatos.

Sobre o tempo e outros requisitos para que o costume seja legítimo

P. Quanto tempo deve decorrer para que um costume seja considerado legítimo?

R. Os doutores variam em sua atribuição. Em primeiro lugar, é necessário examinar as circunstâncias, especialmente a natureza da lei a ser revogada; porque mais tempo é necessário para atos menos frequentes do que para aqueles que são mais frequentes. Portanto, é necessário deixar ao julgamento do prudente a atribuição do tempo necessário para que um costume seja legítimo, em termos regulares; embora, para induzir um costume praeter legem humanam civilem, dez anos geralmente sejam suficientes, e a lei eclesiástica, quarenta, de acordo com a opinião comum. A verdade é que o tempo deve ser contínuo; tanto porque isso mesmo requer prescrição, quanto porque não se acredita que o costume dure

por um período de dez ou quarenta anos quando sua duração é interrompida.

P. Qual é o consentimento necessário por parte do Príncipe para que um costume seja legítimo?

R. O consentimento expresso não é necessário, mas o consentimento tácito ou presumido será suficiente, como se ele tolerasse a não observância da lei e pudesse facilmente resistir a ela; pois, se ele não puder se opor a ela, exceto com dificuldade, seu silêncio não será prova suficiente para inferir consentimento. Também não é necessário que o Príncipe tenha conhecimento específico do costume, mas seu consentimento geral será suficiente; caso contrário, costumes municipais legítimos dificilmente poderiam existir, visto que os Príncipes geralmente não os conhecem.

P. Qual a intenção necessária por parte do povo para que um costume seja legítimo?

R. É necessário que o povo, ou a maioria dele, o introduza com a intenção de se tornar obrigatório, sem que seja suficiente praticar seus atos por mera devoção. A razão é que o costume, sendo uma lei certa, é necessário para que seja obrigatório; assim como, para ser obrigatório, é necessário que o legislador o imponha com a intenção de se tornar obrigatório, assim também a intenção de se tornar obrigatório é necessária naqueles que frequentam seus atos para que um costume seja legítimo e obrigatório.

Se foi praticado com tal espírito ou não, é o prudente quem determina. No entanto, os três sinais seguintes são geralmente atribuídos:

1. Quando todo ou a maioria do povo concorda uniformemente em observar um assunto de sua própria e grave importância.
2. Se os Superiores repreendem ou punem severamente aqueles que transgridem o costume.
3. Se o prudente e o tímido julgam mal aqueles que o contrariam.

Quando essas três condições estão presentes juntas, pode-se julgar, a menos que se estabeleça o contrário, que o povo pretendia se comprometer, seja com uma falta grave ou leve, ou apenas com a pena, pelo costume.

Sobre os efeitos do costume

P. Quais são os efeitos do costume?
R. Há três, a saber: primeiro, introduzir uma nova lei. Segundo, abolir a antiga. Terceiro, interpretar a já imposta. O costume introduz uma nova lei, que vincula a consciência à sua observância: porque, tendo a força de tal lei, e sendo uma lei certa, assim como esta vincula a consciência daqueles a quem é imposta, assim também o costume legítimo terá o mesmo efeito, de acordo com a sua matéria.
Esta obrigação não se estende de um povo a outro, nem de um território a outro; nem de uma pessoa a outra. Por esta razão,

os costumes introduzidos apenas por leigos não obrigam o clero, nem vice-versa. Somente os costumes introduzidos promiscuamente por ambas as partes obrigarão a todos. O costume também pode obrigar apenas à punição, e não à culpa, se esta for a intenção de quem o introduziu.

O segundo efeito do costume é revogar a lei precedente, da qual pode retirar a sua força com respeito à punição, ou à culpa, ou a ambas, como anteriormente observado. Se o costume contrário for reprovado na lei precedente, deve ser observada a cláusula reprovadora, que pode assumir as três formas seguintes:

A. 1. A primeira é esta: Non embargo quacumque consuetudine — "Não obstante qualquer costume" — que, sendo indiferente tanto ao costume precedente como ao subsequente, deve limitar-se apenas ao primeiro.

A. 2. A segunda é quando a lei vem com estas palavras: Nulla possit deinceps contra talem legem introducei consuetudo — "Nenhum costume poderá doravante ser introduzido contra tal lei" — que, não obstante estas palavras, pode ser revogada pelo costume contrário, embora com maior dificuldade; porque a lei humana está sempre exposta a mudanças e contingências.

A. 3. A terceira é quando o costume é reprovado, declarando-o corrupto e a sua prática irracional. Neste caso, uma vez que o costume é contrário à lei natural ou divina, não pode agir contra a lei, como já afirmamos. Contudo, se for apenas contrário à lei humana e for condenado como irracional em relação ao tempo em que a lei é imposta, o costume contrário não pode prevalecer contra ele enquanto prevalecer a razão que o torna irracional. Contudo, se, com o passar do tempo, o costume se tornar razoável, devido a alguma nova causa a seu favor, ele pode prevalecer contra a lei, não obstante o exposto.

O terceiro efeito do costume é interpretar a lei quando há dúvidas sobre o objeto ou sobre as pessoas a quem obriga, e por isso se diz dele: cap. cum dilectus, de consuetud. Consuetudo est optima legum interpres — "O costume é o melhor intérprete das leis". Veja o que foi dito sobre a interpretação das leis.

Quarto Tratado: Sobre as Virtudes

Como é função própria das leis ordenar os atos de virtude, bem como proibir os de vícios e pecados, é apropriado, depois de tratar das leis, tratar das virtudes antes de tratar dos vícios e pecados, o que tentaremos fazer o mais brevemente possível, contentando-nos em anotar os principais, o que nos parecer apropriado, para a instrução conveniente do teólogo moral, deixando de lado, pela mesma razão, os pontos meramente escolásticos.

Natureza e divisão das Virtudes

P. O que é virtude?

R . Que o natural é: Habitus electibus in mediocritate consistentes — "Hábito de escolher consistentes na medida do meio." Na medida em que compreende o natural e o infundido, é: Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, et quam Deus in nobis, sine nobis operatur — "Boa qualidade da mente, pela qual se vive corretamente, e pela qual ninguém se aproveita mal, e que Deus opera em nós sem nós mesmos." Estas últimas palavras são apropriadas apenas para os infundidos.

P. Quem é o sujeito da virtude?

R . É toda potência racional; e também o são o intelecto, a vontade e o apetite sensitivo, na medida em que inclui o irascível e o concupiscível. A fé sobrenatural, a prudência e outras virtudes são efetivamente recebidas no intelecto; a caridade e a esperança, entre outras, na vontade; e no apetite

sensitivo, quanto à parte irascível, a fortaleza com suas partes constituintes; e quanto ao concupiscível, a temperança com suas espécies.

P. Em que se divide a virtude?

R. Em primeiro lugar, ela se divide em natural, adquirida, infusa ou teologal. A virtude natural é aquela que brota quase da própria condição da natureza. A virtude adquirida inclui todas aquelas que podem ser adquiridas por nossos atos, sejam intelectuais ou morais. A infusa é aquela que o próprio Deus infunde em nós, assim como as virtudes teologais.

Em segundo lugar, a virtude é dividida em intelectual e moral. A virtude intelectual aperfeiçoa o entendimento in ordine ad verum — "na ordem do verdadeiro," e a virtude moral aperfeiçoa a vontade in ordine ad bonum — "na ordem do bem." Esta última é subdividida nas quatro virtudes cardeais, que são Justiça, Prudência, Fortaleza e Temperança, assim chamadas porque toda a bondade moral e política gira em torno delas.

A virtude moral também é dividida em infundida per se — "infundida por si" — e infundida per accidens — "infundida por acidente." A primeira requer, por sua natureza, ser infundida por Deus, sem que nenhuma causa externa seja capaz de produzi-la. A última é aquilo que, embora dada sua natureza, o homem poderia adquirir por si mesmo; Deus infunde por meio de uma disposição especial de sua Bondade, assim como infundiu todas as virtudes morais e hábitos científicos em Adão, como observa São Tomás, p. 3, q. 7, art. 2.

Omitimos outras divisões de virtude, uma vez que as

mencionadas acima são suficientes para nosso propósito.

Das demais coisas relativas às Virtudes

P. Quais são as propriedades das virtudes?
R . Deixando de lado a menção de outras, as principais são estas: mediocritas — "meio-termo" — e conexio — "conexão." Todas as virtudes morais consistem, portanto, em meio. Este medium da virtus pode ser de dois tipos, a saber, medium rationis — "meio da razão" — e medium rei — "meio da coisa." O primeiro se verifica quando a operação é regida pela prudência, com atenção às circunstâncias e condições convenientes à pessoa, lugar e tempo. Disto se segue que uma operação que é prudente em relação a uma pessoa e lugar pode ser imprudente e viciosa em relação a outra em outro lugar; assim como um alimento que é conveniente para uma pessoa saudável e robusta é prejudicial para outra pessoa doente e fraca. Medium rei é chamado aquilo que é fixo e imutável em sua natureza para todos, quaisquer que sejam as circunstâncias; como o meio-termo da justiça comutativa, que é proporcional à dívida; de modo que aquele que deve cem paga cem, para que a igualdade possa ser verificada. Todas as virtudes morais consistem no meio-termo. A razão é esta: porque é necessário que isso seja estabelecido naquelas virtudes cujos extremos podem ser viciosos em sua matéria, e isso pode acontecer na questão das virtudes morais; pois todas

elas têm vícios opostos, seja por excesso ou por defeito: segue-se que é necessário estabelecer nelas uma medio rationis, que prescreve o caminho médio para atingir seu objeto sem excesso ou defeito.

Esta propriedade não deve ser estendida das virtudes morais às virtudes teológicas, que por si mesmas, e pela razão da sua natureza, têm Deus como regra e medida, embora a prudência regule o seu exercício por acidentes e por natureza viciada. É a doutrina de S. Tom. 1. 2. q. 64. art. 4. onde diz: Numquam potest homo tantum diligere Deum, quantum diligi debent: nec tantum credere, aut sperare in ipsum, quantum debent; unde multo minus potest ibi esse excessus: et sic bonum talis virtutis non consistit in medio, sed mucho est melius, quanto magis accessitur ad Summum — "O homem nunca pode amar a Deus tanto quanto deve ser amado; nem tanto crer ou esperar nele quanto deve; portanto, muito menos pode haver excesso; e assim o bem de tal virtude não consiste no meio, mas é muito melhor quanto mais se aproxima do Supremo." Ele então prossegue dizendo: Dari alam regulam, vel mensuram virtutis theologicae ex parte nostra: Unde per accidens potest in virtute theologica considerari medium, et extrema ex parte nostra — "Dar a regra ou medida da virtude teológica de nossa parte: portanto, por acidente, pode-se considerar na virtude teológica um meio, e os extremos de nossa parte." A diferença, então, a este respeito, entre as virtudes morais e teologais, consiste em que as primeiras, por sua natureza, requerem um meio, e as últimas somente por acidente, como foi declarado.

A segunda propriedade da virtude é a sua conexão entre si.

Dizemos a primeira coisa sobre ela: que, consideradas em seu ser perfeito, as virtudes têm tal conexão entre si que, se faltar uma única, nenhuma delas é possuída em seu estado perfeito. Pois a virtude moral depende, em seu ser perfeito, da prudência perfeita, e esta não pode ser tal a menos que seja acompanhada por todas as outras virtudes, com as quais rege e governa o homem em todas as suas operações morais, de acordo com as regras da razão.

Dizemos o segundo, que as virtudes morais infusas per se — "infusas por si" — estão necessariamente conectadas com a caridade; porque elas não podem subsistir sem a prudência infusa, assim como as virtudes adquiridas não podem subsistir sem a prudência adquirida; e como a prudência infusa não pode existir sem a caridade, as outras virtudes morais infusas per se também não podem existir sem ela.

P. Todas as virtudes são de igual perfeição?

Antes de responder a esta pergunta, vamos supor que a comparação de virtudes pode ser feita entre as virtudes naturais e sobrenaturais; ou entre as mesmas virtudes naturais e intelectuais; ou entre as mesmas virtudes morais ou cardeais. Supondo isso.

A. 1. Que as virtudes sobrenaturais são mais perfeitas e excelentes que as virtudes naturais, porque são de ordem superior e têm um objeto mais nobre.

A. 2. Que, entre as virtudes sobrenaturais, as virtudes teologais são as mais perfeitas, e entre elas a mais eminente é a caridade, como diz São Paulo: Mayor autem horum est charitas — "Mas a maior destas é a caridade." Depois da caridade vem

a fé, porque seu objeto é mais abstrato e universal que o da esperança, como aponta São Tomás I, II, q. 66.

A. 3. Que as virtudes intelectuais são mais perfeitas que as morais. Esta afirmação é compreendida comparando-se uma espécie com outra, e a qualidade suprema de uma, como a visão de Deus, com a qualidade suprema da outra. Pois, se a comparação for feita individualmente, não há dúvida de que a caridade, e mesmo a justiça, são mais perfeitas que qualquer ciência natural. E assim, se nos concentrarmos nas naturais, as virtudes morais são melhores e mais úteis do que as virtudes intelectuais puramente especulativas. Mas isso não impede, em absoluto, que as virtudes intelectuais sejam mais dignas e excelentes do que as virtudes morais, visto que estas últimas lidam com o circa bonum — "em torno do bem," — que não é um objeto tão nobre quanto aquelas que lidam com o circa verum — "em torno do verdadeiro." Além disso, as virtudes intelectuais residem no entendimento, que é um sujeito mais excelente do que a vontade ou o apetite, que são o sujeito das virtudes morais. Sobre a precedência que as primeiras têm umas sobre as outras, veja a Compilação Latina neste Tratado, ponto 5.

P. Quais virtudes permanecem na pátria?

R. Com S. [126] Tom. 1. 2. q. 57. art. 1. Que as virtudes morais não permanecem na pátria quanto ao que é material nelas, mas permanecem quanto ao que é formal; e não de qualquer maneira, mas de uma maneira mais perfeita. O mesmo é resolvido no art. 2. em relação às intelectuais. E em 3 e seguintes ele ensina que das virtudes teologais somente a

caridade permanece nela, mas não a fé, nem a esperança, porque, como diz o Apóstolo (1 Coríntios 13): Charitas numquam excidit — "A caridade nunca falha"; mas a fé sendo o argumento de coisas que não aparecem; e ninguém deve esperar pelo que já possui, como o mesmo Apóstolo ad Rom. 8. v. 24. adverte, essas duas virtudes não têm lugar com a visão clara de Deus e a posse do Bem Supremo na pátria.

Da Prudência

P. O que é prudência?

R. Segundo Santo Agostinho, é: Cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum — "Conhecimento das coisas a serem buscadas e das a serem evitadas." Seu objetivo formal não é atribuir um fim às virtudes morais, mas sim indicar o que leva a ele, isto é, como e por quais meios o homem alcançará o fim da razão. E assim, o objetivo formal da prudência é aquela honestidade peculiar que reside em ditar o que deve ser praticado, levando em conta todas as circunstâncias que ocorrem, para que, hic et nunc — "aqui e agora" —, a operação seja correta. Seu objeto material transcende a matéria de todas as virtudes; pois a prudência as dirige a todas para que possam atingir seu fim e alcançar o medium rationis — "meio da razão." Esta virtude, vere et simpliciter — "verdadeiramente e simplesmente" — tal, não pode ser encontrada no pecador; porque aquele que está em pecado mortal tem uma mente

desordenada. Pode, no entanto, ser encontrada nele a prudência adquirida em relação a alguns assuntos particulares.

P. Em que se divide a prudência?

R. Ela se divide essencialmente em prudência monástica, que visa o bem próprio; em prudência política, ou prudência governante, que visa o bem comum. Esta se subdivide em prudência regnativa, prudência civil, prudência econômica e prudência militar. A prudência regnativa, também chamada de prudência legislativa, visa o bem e o governo de todo o reino. A prudência civil se dirige ao cuidado da cidade. A prudência econômica se dirige ao bem e ao governo da casa ou família. A prudência militar se dirige ao treinamento de soldados para que triunfem sobre seus inimigos. A prudência também tem suas partes integrais e potenciais, cuja descrição omitimos para evitar tal prolixidade. Ver Comp. Latin. cap. 2, pt. 1.

P. Quais pecados ou vícios se opõem à prudência?

R. A imprudência positiva se opõe a ela por omissão, quando alguém aconselha, julga ou ordena algo contrário às regras que a prudência prescreve. A precipitação, a irreflexão, a inconstância e a negligência também se opõem a essa virtude por omissão. A prudência carnal se opõe a ela pelo excesso, do qual São Paulo diz em Romanos 8: prudentia carnis mors est — "a prudência da carne é morte." Também se opõem a ela, da mesma forma, a astutia occulta — "astúcia oculta," — a preocupação mesquinha com coisas temporais; e o engano ou a falsidade, entre outros.

P. O que é prudência?

R. Segundo Santo Agostinho, é: Cognitio rerum appetendarum, et fugiendarum — "Conhecimento das coisas a serem buscadas e das a serem evitadas." Seu objetivo formal não é atribuir um fim às virtudes morais, mas sim indicar o que leva a ele, isto é, como e por quais meios o homem alcançará o fim da razão. E assim, o objetivo formal da prudência é aquela honestidade peculiar que reside em ditar o que deve ser praticado, levando em conta todas as circunstâncias que ocorrem, para que, hic et nunc — "aqui e agora" —, a operação seja correta. Seu objeto material transcende a matéria de todas as virtudes; pois a prudência as dirige a todas para que possam atingir seu fim e alcançar o medium rationis — "meio da razão." Esta virtude, vere et simpliciter — "verdadeiramente e simplesmente" — tal, não pode ser encontrada no pecador; porque aquele que está em pecado mortal tem uma mente desordenada. Pode, no entanto, ser encontrada nele a prudência adquirida em relação a alguns assuntos particulares.

P. Em que se divide a prudência?

R. Ela se divide essencialmente em prudência monástica, que visa o bem próprio; em prudência política, ou prudência governante, que visa o bem comum. Esta se subdivide em prudência regnativa, prudência civil, prudência econômica e prudência militar. A prudência regnativa, também chamada de prudência legislativa, visa o bem e o governo de todo o reino. A prudência civil se dirige ao cuidado da cidade. A prudência econômica se dirige ao bem e ao governo da casa ou família. A

prudência militar se dirige ao treinamento de soldados para que triunfem sobre seus inimigos. A prudência também tem suas partes integrais e potenciais, cuja descrição omitimos para evitar tal prolixidade. Ver Comp. Latin. cap. 2, pt. 1.

P. Quais pecados ou vícios se opõem à prudência?

R. A imprudência positiva se opõe a ela por omissão, quando alguém aconselha, julga ou ordena algo contrário às regras que a prudência prescreve. A precipitação, a irreflexão, a inconstância e a negligência também se opõem a essa virtude por omissão. A prudência carnal se opõe a ela pelo excesso, do qual São Paulo diz em Romanos 8: prudentia carnis mors est — "a prudência da carne é morte." Também se opõem a ela, da mesma forma, a astutia occulta — "astúcia oculta," — a preocupação mesquinha com coisas temporais; e o engano ou a falsidade, entre outros.

Da Justiça e da Fortaleza

A segunda virtude cardeal é a justiça. Ela pode ser considerada de duas maneiras: uma é geral, que se refere à completa conformidade de toda a vida e ações de alguém com a lei divina. A outra é específica, que discutiremos detalhadamente no Tratado 18.

A justiça divide-se, por assim dizer, em partes subjetivas, em legal, distributiva e comutativa; e, por assim dizer, em partes

potenciais, em religião, penitência, observância, piedade, gratidão, verdade, amizade, liberalidade, afabilidade e vingança. Discutiremos todas elas, conforme apropriado, na discussão desta Summa; e, portanto, não nos deteremos em identificar a natureza de cada uma, nem seus vícios, pela mesma razão.

P. O que é a fortaleza, a terceira virtude cardeal?

R. De acordo com São Tomás II. 2. q. 123, art. 2, ela é definida com base na autoridade de Tulo da seguinte forma: Considerata periculorum susceptio, et malorum perpessio — "A aceitação considerada dos perigos e a resistência aos males"; ou pode-se dizer que é: Virtus rectificans irascibilem circa audacias et timores — "A virtude que retifica o apetite irascível quanto às ousadias e temores"; pois esta excelente virtude, ao mesmo tempo que modera a audácia temerária, bane o medo e a tristeza no perigo. E assim seus principais atos são aggredi, et sustinere — "atacar e resistir". Entre eles, este é o principal e, portanto, o martírio é o ato mais importante de fortaleza. Seu objeto formal é o medo e a audácia na medida em que são regulados pela razão. Seu objeto material são as próprias paixões da honra e da audácia. Os atos externos de empreender e sofrer, conforme apropriado, ou fugir de perigos graves, quando apropriado, são um objeto material secundário. Possui suas partes integrais e seus vícios opostos. Veja Comp. Ponto 3.

Sobre a Temperança

P. O que é a temperança?

R . Que é: Virtus quae moderatur concupiscibilem in delectationibus sensibilibus praecipue gustus, et tactus — "A virtude que modera o apetite concupiscível nas deleitações sensíveis, principalmente do gosto e do tato." Seu objeto formal é todo concupiscível, na medida em que pode ser ordenado pela razão. O material é o próprio concupiscível considerado secundum se — "em si mesmo", ou in esse rei — "no ser da coisa".

A esta virtude, a intemperança se opõe pelo excesso, pelo qual o homem, excedendo o que a razão prescreve, abusa dos prazeres corporais. Por defeito, se opõe à estupidez dos sentidos, um vício raramente encontrado no mundo; pois despreza todos os prazeres, mesmo aqueles que são lícitos e necessários, como se o homem fosse uma pedra insensível. São Tomás, 2. 2. q. 141 a 146.

A temperança também tem suas partes integral e potencial, que são discutidas no Compêndio, ponto 4, ao qual nos referimos.

Dos Dons do Espírito Santo em comum, e em particular

Os Dons do Espírito Santo podem ser entendidos de três maneiras. Primeiro, por qualquer benefício recebido de Deus; pois, uma vez que todas as Suas graças procedem do Seu amor, que é atribuído ao Espírito Santo, todas elas podem ser consideradas Seus dons. Segundo, e mais propriamente, por bens sobrenaturais. Terceiro, e muitíssimo próprio, por certas perfeições sobrenaturais, pelas quais o homem se dispõe à inspiração de Deus; e destas estamos falando atualmente com São Tomás (I. II. q. 68). Isto sendo assumido:

P. O que é um dom?

R . Que é: Habitus supernaturalis disponens hominem, ut sit pronte mobilis a Spiritu Sancto — "Um hábito sobrenatural que dispõe o homem a ser prontamente movido pelo Espírito Santo."

É uma questão de fé que sete dons do Espírito Santo são dados na Igreja, como aparece no décimo primeiro capítulo de Isaías, onde todos eles são enumerados por estas palavras, onde, falando de Cristo, ele diz: Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae, et intellectus, spiritus consilii, et fortitudinis, spiritus scientiae, et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini — "E repousará sobre Ele o Espírito do Senhor: o espírito de sabedoria e de entendimento, o espírito de conselho e de fortaleza, o espírito de ciência e de piedade, e será cheio do espírito do temor do Senhor."

Há, então, sete dons do Espírito Santo: a saber, o dom da sabedoria, o dom do entendimento, o dom do conselho, o dom da fortaleza, o dom do conhecimento, o dom da piedade e o dom do temor de Deus. Destes, os quatro primeiros pertencem

à parte intelectual e a aperfeiçoam, e os outros três à vontade, aperfeiçoando suas faculdades apetitivas.

Estes são dons necessários para que o homem alcance a salvação eterna; pois, sem seguir a inspiração de Deus, ninguém pode ser salvo, e o homem se prepara para isso por meio destes dons, como diz São Tomás (ad 2).

P. Qual é o efeito de cada um dos dons do Espírito Santo?

R. Cada um tem sua função peculiar:

O dom da sabedoria, que é o mais excelente de todos e, portanto, corresponde à caridade, é dado para julgar as coisas divinas em prol de Sua causa suprema, que é Deus.

O dom do entendimento serve para penetrar perfeitamente o que é crível pela fé e, portanto, corresponde a essa virtude.

O dom do conselho nos ilumina para comandar e aconselhar nas coisas que devem ser realizadas de acordo com as regras e métodos da razão; e, portanto, corresponde à prudência.

O dom da fortaleza nos faz considerar os perigos, por mais graves que sejam, encorajando-nos neles com confiança e segurança no favor de Deus; corresponde, portanto, à virtude da fortaleza.

O dom da piedade, que corresponde à religião, é dado para oferecer toda reverência e veneração a Deus de maneira superior à da religião, seguindo mais do que as regras da prudência a inspiração do Espírito Divino. Estende-se ainda a venerar, depois de Deus, todos os homens como Suas criaturas, especialmente os justos e os santos.

O dom do conhecimento separa o que é crível do que não o é, julgando-os por causas criadas, na medida em que, por meio

delas, chegamos a conhecer as invisíveis; e assim também corresponde à fé.

O dom do temor serve tanto para moderar a vontade e impedi-la de degenerar em presunção, quanto para separá-la dos prazeres por uma razão mais elevada do que aquela ditada pela temperança, isto é, o temor de Deus. Portanto, corresponde primeiro à esperança e, em segundo lugar, à temperança.

Dos Frutos do Espírito Santo

P. Quais são os frutos do Espírito Santo?

R. São actus perfecti que procedem de uma moção especial do Espírito Santo, pelos quais o homem age suavemente e com deleite. Chamam-se frutos do Espírito Santo porque provêm do homem fecundado por este Espírito divino, através de sua virtude, que é como a semente.

P. Quantos são os frutos do Espírito Santo?

R . São doze, a saber: caridade, alegria, paz, paciência, longanimidade, bondade, mansidão, fé, modéstia, continência e castidade. Assim os enumera o Apóstolo em Gálatas capítulo 5. A classificação se dá deste modo:

Os três primeiros (caridade, alegria e paz) aperfeiçoam a alma em si mesma, pois por eles ela ama a Deus com júbilo e tranquilidade, sem ser perturbada pelas paixões — o que é um

estado sumamente feliz.

A paciência e a longanimidade aperfeiçoam a alma em si mesma quanto às adversidades: a paciência suporta os males presentes e a longanimidade adia o gozo dos bens futuros, aguardando-os com firme esperança.

A bondade, a mansidão e a fé aperfeiçoam a alma em relação ao próximo, levando-a a comunicar os bens espirituais e temporais sem ira nem dolo, mas com sinceridade, suavidade e fidelidade.

Por fim, a modéstia, a continência e a castidade aperfeiçoam a alma quanto às paixões e aos prazeres, regulando-os e moderando também as ações externas, de modo suave, por impulso superior do Espírito.

Das Bem-Aventuranças

P. O que significam as Bem-aventuranças?

R. São elas: Quidam actus donorum, quibus ex motione speciali Spiritus Sancti ad vitam aeternam accedimus — “Certos atos dos dons, pelos quais, por uma moção especial do Espírito Santo, nos aproximamos da vida eterna.”

São oito, segundo a numeração de São Mateus, capítulo 5. As quatro primeiras têm por fim banir de nós a falsa

bem-aventurança: a pobreza de espírito, que exclui o amor desordenado às riquezas; a mansidão, que modera as paixões desordenadas do irascível; o choro e a lamentação, que afastam os prazeres desordenados dos deleites e alegrias; a paciência nas perseguições, que despreza o favor e o aplauso humanos.

As outras quatro dispõem e orientam o homem para a conquista da verdadeira felicidade eterna: pela fome e sede de justiça, que inflamam o desejo ardente de alcançá-la; pelas obras de misericórdia, que nos conduzem ao amor ativo; pela pureza de coração, que nos prepara para a visão clara de Deus; e, finalmente, pela paz com o próximo, que é a obra mais perfeita da caridade e da justiça. São Tomás, I-II, q. 69, art. 3.

Quinto Tratado: Sobre Vícios e Pecados

Segundo aquele axioma comum: Opposita magis lucescunt iuxta se posita; é conveniente que tratemos dos vícios e pecados depois de termos feito o mesmo com as virtudes às quais se opõem, como faremos, seguindo o Doutor Angélico, que o faz 1. 2. q. 71. e seguintes

Sobre a Natureza do Vício Comum

P. O que é vício?
R. É: Mala qualitas mentis, qua male vivitur, et nemo bene utitur — “Má qualidade da mente, pela qual se vive mal, e da qual ninguém faz bom uso.”
Ou ainda: Dispositio mali ad pessimum — “Disposição do mal para o pior.”
Pode-se também defini-lo como: Habitus acquisitus per actus malos, inclinans ad similes actus — “Hábito adquirido por atos maus, que inclina a atos semelhantes.”
Essas três realidades — vício, malícia e pecado — opõem-se a estas três: virtude, bondade e boa ação.
Quanto à maneira como os vícios se opõem às virtudes, trata-se de questão mais especulativa, motivo pelo qual se

deixa de investigá-la ou resolvê-la aqui.

P. Todos os vícios são contra a natureza humana?

R. Sim. Assim ensina São Tomás (I-II, q. 71, a. 2), apoiando-se no dito de Santo Agostinho:

Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est —

"Todo vício, pelo simples fato de ser vício, é contra a natureza."

Isso se prova facilmente: o que é contra a alma racional — parte principal do homem — não pode deixar de ser contra a sua natureza. Ora, os vícios são contrários à razão; logo, também são contrários à natureza humana.

Entretanto, deve-se notar que, embora todos os vícios o sejam em geral, alguns recebem o nome especial de "contra naturam"; pois, além de se oporem à alma racional, também se opõem à natureza sensível, por serem repugnantes ao modo e à ordem instituídos pela própria natureza. Tais são, por exemplo, a poluição, a sodomia e a bestialidade.

P. Um ato ou pecado vicioso excede o hábito vicioso simpliciter em malícia?

R. Sim. Pois a bondade moral ou a malícia se consuma no ato bom ou mau. Por isso, a recompensa ou o castigo não são dados em razão dos hábitos, mas dos atos. (S. Tomás, ubi supra, art. 3).

Capítulo Dois — Dos Vícios Capitais

Vícios capitais são aqueles dos quais brotam muitos outros. Costumam-se enumerar sete: orgulho, avareza, luxúria, inveja, gula, ira e preguiça.

Entre eles, a luxúria e a gula são chamados carnais, e os demais, espirituais.

Nem todos os pecados capitais são mortais; muitas vezes não passam de veniais. Não se chamam “capitais” porque sejam sempre graves, mas porque, como dito, são cabeça e raiz de muitos outros.

P. O que é orgulho?

R. É o apetite desordenado da própria excelência. Foi este o pecado que expulsou o anjo do Céu e baniu o primeiro homem do Paraíso. Torna-se pecado mortal quando alguém, em matéria grave, resiste a sujeitar-se a Deus ou a seus mandamentos, desprezando-os; ou quando desmedidamente se prefere aos outros.

P. O que é avareza?

R. É o apetite desordenado das riquezas. Pode cometer-se de três maneiras: desejando-as desordenadamente, adquirindo-as de modo desordenado ou retendo-as com desordem.

Se alguém deseja, adquire ou retém o que pertence a outrem contra a reta vontade de seu legítimo dono, peca contra a justiça. Se, possuindo o que é seu, o retém mais do que convém, peca contra a liberalidade, podendo ainda ofender a caridade e a misericórdia.

P. O que é luxúria?

R. É o apetite desordenado dos prazeres venéreos.

É pecado mortal em sua espécie, não admitindo matéria leve. Trataremos dela mais detidamente no Sexto Mandamento do Decálogo, ao qual por ora remetemos.

P. O que é inveja?

R. É a tristeza pelo bem alheio, quando alguém se entristece por ver que o outro possui um bem que excede o seu e que imagina diminuir o seu próprio, não efetivamente, mas apenas na aparência — isto é, não na realidade, mas na falsa concepção do invejoso.

De fato, os bens do próximo não reduzem os nossos, pois a caridade torna todos os bens comuns, assim como os males; mas o invejoso, corrompido no afeto, imagina um prejuízo que só existe em sua mente.

Se, porém, a tristeza se refere ao bem temporal do próximo na medida em que ele possa abusar dele para ofender a Deus, ou porque é indigno de recebê-lo, ou porque dele necessita outro, não será inveja. Tampouco será inveja entristecer-se com o bem alheio que causa dano a si mesmo ou a outros; nesse caso trata-se de receio de um mal, que, se bem ordenado, não é pecado.

A inveja não ocorre propriamente entre superior e inferior, pois, como diz São Tomás, o plebeu não inveja o rei, nem o rei ao plebeu. Ela se dá sobretudo entre iguais ou entre pessoas próximas em condição ou idade.

É, em sua espécie, pecado mortal, pois se opõe diretamente à caridade fraterna; e, quando se refere à graça e aos dons divinos, torna-se pecado gravíssimo contra o Espírito Santo. No entanto, muitas vezes é venial, pela falta de plena deliberação.

P. O que é gula?

R . É o apetite desordenado de comida e bebida, oposto à virtude da abstinência.

Tradicionalmente, enumeram-se cinco formas de pecar pela gula:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose — isto é: comer antes do tempo, comer coisas demasiado requintadas, comer em excesso, comer com voracidade ou com excessivo requinte e sofisticação.

Divide-se em duas espécies: a gula propriamente dita (excesso na comida) e a embriaguez (excesso na bebida). Ambas se opõem à temperança. Comer ou beber apenas pelo prazer do gosto, sem referência ao fim natural de nutrir o corpo, é pecado de gula. Mas não é pecado alegrar-se, com moderação, no sabor da comida, já que, como lembra Santo Agostinho, nosso corpo enfermo precisa não só do alimento, mas também de seu gosto, não por luxúria, mas por saúde.

A gula, em si, não é pecado grave, mas torna-se tal quando viola preceitos da Igreja, causa escândalo, prejuízo grave à saúde, à família ou quando o fim último passa a ser o prazer de comer e beber.

P. O que é embriaguez?

R . É o excesso voluntário na bebida até a perda do uso da razão. É pecado grave, como ensina São Paulo: “Os bêbados não herdarão o Reino de Deus” (1 Cor 6).

A razão confirma: a embriaguez é privação voluntária e violenta da razão, com grave prejuízo para si mesmo; por isso ofende não só a temperança, mas também a caridade para consigo.

Se é voluntária, todos os pecados que dela resultam também lhe são imputados, pois estão nela in causa, ao menos quando já eram previsíveis. Quem frequentemente se embriaga já sabe dos perigos, e portanto não pode alegar ignorância.

Também peca quem induz outros à embriaguez ou quem vende bebida sem cuidado, sabendo que o comprador se embriagará. O dano espiritual pesa mais do que qualquer perda material.

Não é pecado mortal apenas quando há perda total da razão, mas também quando se expõe ao perigo de perdê-la. Por isso, varia conforme o temperamento: o que é moderado para uns pode ser excessivo para outros.

Os confessores não devem absolver habituados à embriaguez sem sinais claros de emenda. Nem devem administrar os sacramentos a quem está embriagado, por falta de uso da razão e estado de pecado mortal, salvo em caso de arrependimento e ausência de plena voluntariedade.

Quanto ao uso médico da embriaguez, se não houver outro remédio para salvar a vida, e o médico prescrever, pode ser permitido; pois, assim como certos remédios provocam sono ou suspensão da razão, também pode haver necessidade de tal meio em casos extremos. Contudo, não é lícito embriagar-se para evitar dores, tormentos ou por outros motivos extrínsecos.

P. O que é ira?

R. É o apetite desordenado de vingança. É, em sua espécie, pecado mortal, pois se opõe à justiça e à caridade. Contudo, muitas vezes é apenas venial, quando fica nos primeiros movimentos da paixão, involuntários ou de leve matéria.

P. O que é preguiça?
R. É a negligência tíbia da mente em iniciar o bem. Em geral é venial, mas põe a alma em perigo por seus maus efeitos. Torna-se mortal quando leva à omissão de um dever grave ou ao desprezo dos bens divinos.
P. As paixões são pecados?
R. Em si mesmas, não, pois são apenas certos movimentos da alma sensitiva em direção ao bem ou ao mal. Quando obedecem à razão, levam ao bem; quando a contrariam, levam ao mal.
Por fim, não trataremos aqui dos vícios derivados de cada capital em particular, pois o assunto seria demasiado extenso; ao longo da obra, eles serão abordados em seus lugares próprios.

Capítulo Três — Dos Pecados Comuns.

Sendo os pecados a prole dos vícios, tendo já tratado destes últimos, a ordem metódica exige que tratemos dos primeiros, especialmente porque o conhecimento deles é tão necessário para que os confessores exerçam o seu altíssimo ministério. Por esta razão, trataremos deste assunto com a maior clareza, seguindo o Doutor Angélico, que dele fala em 1.2. q. 71, e em

muitos outros lugares.

Natureza e efeitos do pecado

P. O que é pecado?
A. Que é: Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei aeternam — "Uma palavra, ou ação, ou desejo contra a lei eterna de Deus".
Diz-se: Dictum, factum, concupitum — "palavra, ação, desejo" — para compreender todo pecado, do coração, da boca e das obras.
A referida definição abrange também os pecados de omissão, pois embora as vozes pareçam apenas expressar o que é comissão; sendo verdade que affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus — "afirmação e negação reduzem-se ao mesmo gênero" — pro eodem est accipiendum dictum, et non dictum, factum, et non factum — "pelo mesmo deve-se entender palavra e não palavra, ação e não ação" — como adverte S. Tom. arte. 6. Anúncio 1 da questão citada acima.
Adicionado: Contra legem Dei aeternam — "Contra a lei eterna de Deus" — porque todo pecado é contra esta lei eterna, a regra suprema das operações humanas.
Argumento contra a referida definição.
Os pecados que vão contra as leis humanas, e também

aqueles que procedem de uma consciência errônea, não são contra a lei eterna de Deus; pois nem os primeiros nem os últimos violam qualquer lei imposta por Deus; portanto, nem todo pecado é contra legem Dei aeternam — "contra a lei eterna de Deus".

A. 1. Que, embora os pecados que vão contra as leis humanas, ou contra uma consciência errônea, não vão diretamente contra a lei eterna de Deus, eles vão indiretamente contra ela, na medida em que os Superiores ordenam pela autoridade que Deus lhes deu para esse propósito; e quanto à consciência, é uma participação na lei eterna, como é dito no Salmo 4:1: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine — "Foi assinalada sobre nós a luz da tua face, Senhor"; e assim se verifica que todo pecado é contrário à lei eterna de Deus.

P. Quais são os efeitos do pecado?

R. Que do pecado pessoal atual surgem dois efeitos, que são a mancha e a culpa da pena.

A mancha é: privatio gratiae relicta ex peccato gravi — "a privação da graça deixada pelo pecado grave" — no pecado mortal; e no pecado venial é: privatio fervoris charitatis — "a privação do fervor da caridade".

A culpa da pena é: condignitas ad poenam subeundam — "o merecimento de sofrer a pena".

Se o pecado é mortal, deixa uma culpa tanto para a pena eterna do dano quanto para a dos sentidos; se é apenas venial, deixa-a apenas para a pena temporal; mas se se junta à mortal na outra vida, per accidens — "por acidente" — então será punido com a pena eterna, como o pecado grave o será com

ambas as penas acima mencionadas; porque a vontade do condenado, já obstinada no mal, é incapaz e indigna de obter remissão ou perdão.

Sobre a divisão do pecado

P. Quantas formas o pecado tem?
R. Que tem muitas, sendo inúmeras as formas de pecar, e por isso trataremos apenas das principais. Primeiro, o pecado é dividido em original e pessoal. O original é: Quod a primo parente derivatur, et per originem transfunditur — "que se deriva do primeiro pai e se transfunde pela origem". O pessoal é: Quod a propria voluntare committitur — "que é cometido pela própria vontade". Segundo, o pecado pessoal é dividido em real e habitual. O atual é: Actualis violatio divinae legis — "transgressão atual da lei divina", e o habitual é: macula relicta in anima ex peccato praeterito, non expiato per gratiam sanctificatem — "mancha deixada na alma por pecado passado, não expiado pela graça santificante". Há também o pecado venial real e habitual. O atual é: actualis transgressio levis divinae legis — "transgressão atual leve da lei divina", e o habitual é: Diminutio fervoris charitatis orta ex peccato levi actuali non dimisso — "diminuição do fervor da caridade surgida de pecado leve atual não perdoado"; pois embora seja uma mancha de alguma forma, não o é adequadamente.
O terceiro divide-se em pecados de comissão e de omissão; o primeiro vai contra os preceitos negativos, e o segundo, contra

os afirmativos. O quarto divide-se em pecados mortais e veniais. O pecado mortal é aquele que causa a morte da alma, privando-a da vida da graça. O pecado venial é aquele que, embora não prive a alma desta vida sobrenatural, a torna menos agradável a Deus, diminuindo o fervor da caridade. O quarto é dividido em carnal e espiritual. O primeiro é consumado na carne, como a gula e a luxúria; e o segundo, na mente, como o orgulho e a inveja.

O sexto são os pecados que são contra Deus, contra a proximidade e contra si mesmo. Os primeiros são considerados contra Deus, não porque haja um pecado que não seja contrário a Ele, mas porque se opõem a Ele de uma maneira especial, como a blasfêmia e a heresia. Os segundos são chamados contra o próximo porque se opõem a Ele de uma maneira especial; como o roubo, o homicídio e outros que O prejudicam. Os terceiros são igualmente chamados contra aquele que os comete; pois, embora todo pecado se renda a prejudicar o pecador, estes o prejudicam com um significado mais especial, como embriagar-se, tirar a própria vida e outros semelhantes.

O sétimo pecado divide-se em sin cordis, oris e operis. Pecados cometidos na mente, como ódio a Deus, julgamento precipitado ou mero prazer lento, são chamados de sin cordis — "pecados do coração". Se forem cometidos na boca, como calúnia, mentira e injúria, são chamados de sin oris — "pecados da boca". E, finalmente, pecados cometidos em ação, como roubo, homicídio e outros, são chamados de sin operis — "pecados da obra".

O oitavo pecado divide-se em pecado cometido ex infirmitate, ex ignorantia e ex malitia. Ex infirmitate — "por fraqueza" — é aquele que é cometido quando o pecador vence alguma tentação ou instigação grave. Ex ignorantia — "por ignorância" — é aquele que é cometido por alguma ignorância superável; e ex malitia — "por malícia" — é aquele que é abraçado por mera escolha da vontade consciente e pela indústria; ou que procede de um mau costume ou hábito vicioso, ou finalmente tem sua origem em uma ignorância consciente, como diz São Tomás I. 2. q. 78, art. 2 e 3.

O não-não se divide em pecado próprio e pecado alheio. O pecado próprio é aquele que o sujeito comete por si mesmo, e o pecado alheio é aquele que é cometido por meio de outrem, por meio da assistência, conselho, auxílio, persuasão ou de alguma outra forma.

Há também um pecado chamado "contra o Espírito Santo", que consiste em ir contra a bondade atribuída a esse Espírito divino de maneira especial. Entre eles estão o desespero, a presunção, a impugnação da verdade conhecida, a inveja da graça do próximo, a impenitência e a obstinação. Este pecado também é chamado de irremissível; não porque o seja absolutamente — pois não há pecado que não possa ser perdoado —, mas devido à dificuldade com que é perdoado, porque tais pecadores raramente fazem verdadeira penitência.

P. O que é o pecado original?

R. Que é: privatio voluntaria — "privação voluntária" — iustitia originalis — "da justiça original". Diz-se voluntário, não formaliter — "formalmente" — e physice — "fisicamente" —, mas terminativo — "como termo" —, e per modum effectus — "por modo de efeito" — em relação à vontade de Adão, na qual estavam contidas as vontades de todos os homens. Acrescenta-se: iustitiae originalis — "da justiça original"; para cuja compreensão devem ser observadas três coisas que estão incluídas na justiça original.

O primeiro, a sujeição da mente ou razão a Deus. O segundo, a das faculdades inferiores à própria razão. O terceiro, a subordinação do corpo à alma. O primeiro desses efeitos, causado pela graça habitual, foi ele próprio a causa dos outros dois; pois, embora essa graça fosse da mesma espécie que a graça santificadora agora comunicada aos justos, era, no entanto, adornada de uma maneira especial, pela qual retificava todos os poderes e faculdades do homem.

Do que foi dito, entende-se que o pecado original consiste formalmente na privação da graça que santifica a alma. Este foi o primeiro e mais importante efeito da justiça original, assim como agora a graça santificante é o efeito do Batismo, que verdadeiramente remove o pecado original, como a fé ensina contra Calvino e outros hereges, que pensavam que o Batismo servia apenas para cobri-lo ou apagá-lo, mas não para

perdoá-lo. Veja Trident. Sessão 5.

P. Qual foi o primeiro pecado de Adão?

R. O julgamento mais comum entre os teólogos contra Scotus e outros é que foi o pecado da soberba, pelo qual ele desejou seu próprio bem acima da medida predeterminada para ele por Deus, reivindicando uma certa semelhança com Deus. Esta verdade é derivada de Eclesiástico, capítulo 10, onde se diz: Quoniam initium omnis peccati est superbia — "porque o começo de todo pecado é a soberba". Deste pecado surgiu sua desobediência ao mandamento divino, e de muitos outros que se juntaram à sua transgressão, como observa São Tomás II. 2. q. 163, art. 2. Muitas outras questões são frequentemente debatidas pelos teólogos sobre este assunto, as quais omitimos porque não dizem respeito ao nosso assunto, contentando-nos em dizer algo sobre as consequências fatais da primeira falta, para que os confessores, compreendendo as doenças de seus penitentes, possam aplicar com mais precisão os remédios apropriados.

P. Quais são os efeitos do pecado original?

R. São tão numerosos e tão fatais que dificilmente podem ser descritos, apesar de serem experimentados todos os dias. O primeiro efeito desse pecado é a privação da justiça original, como já dissemos. Por esse primeiro efeito, o homem fica doente em todas as faculdades da alma e do corpo, e principalmente no entendimento e na vontade. Ambas as faculdades ficam tão doentes por doenças extremamente perigosas que a maior piedade dificilmente consegue sentir suficientemente sua infelicidade. Ignorância até mesmo das

coisas necessárias à preservação da vida; fatuidade e rudeza de entendimento; dificuldade em adquirir ciência; fraqueza e leviandade de espírito; divagação contínua da mente; e atenção a coisas vãs e triviais antes de atender a coisas mais úteis, importantes e até necessárias — essas são outras tantas doenças de nossos entendimentos, infectadas pelo pecado original.

Não menos sensíveis são os males que a nossa vontade sofre por causa disso. O amor desordenado por nós mesmos, do qual surgem cuidados vãos; medos, invejas, brigas, contendas, desentendimentos, emboscadas, guerras e medos vãos; a dificuldade em abraçar o bem e nos afastar do mal; a inconstância com que travamos uma guerra interna contra nós mesmos, ora desejando uma coisa, ora desejando outra; a fraqueza do livre-arbítrio para seguir o bem — tudo isso são efeitos do pecado original e doenças que a nossa vontade contraiu por meio dele.

A parte sensível, dividida em concupiscível e irascível, recebeu também as feridas mais sensíveis, sendo a principal a fome do pecado, que nos ficou pela luta, e ad agonem — "até a morte" —, como diz o Santo Concílio de Trento, e pela qual a parte inferior se rebela continuamente contra a superior, a carne contra o espírito, fazendo-nos sentir a cada momento aquela lei que São Paulo dizia ser repugnante à sua mente, e que queria reduzi-lo ao cativeiro da lei do pecado.

Quanto ao corpo, os infortúnios e misérias em que incorremos pelo pecado original são igualmente inumeráveis. Por meio dele, estamos sujeitos à fome, à nudez, à doença, à dor, à

tristeza e a muitas outras misérias, deixando-nos entregues à mais terrível das coisas terríveis, que é a morte, o salário do pecado.

Sobre o pecado de comissão e omissão

P. Em que consiste a essência do pecado de comissão?
R . Numa malícia positiva que, ex consequenti — "por consequência" —, induz à privação da retidão. É o que diz São Tomás I, II, q. 7, art. I, ad. 1 — "Suma Teológica, I-II, questão 7, artigo 1, resposta 1" — com estas palavras: Peccatum non est pura privatio, sed actus debito ordine privatus — "O pecado não é uma pura privação, mas um ato privado na devida ordem".
P. O que é o pecado de omissão?
R. Sua essência consiste na privação ou preterição voluntária do ato ordenado; de modo que o ato só pode concorrer para constituir sua essência, seja como causa ou como ocasião para omiti-lo, o que é necessário para que a omissão seja voluntária, e, portanto, não seria pecaminoso, assim como não é pecaminoso em alguém que omite o que é ordenado devido a um esquecimento invencível.
P. Os pecados de comissão e omissão são da mesma espécie quando o motivo é o mesmo?

R. Sim; pois, como a espécie dos pecados se diversifica pela diversidade específica de seus motivos, segue-se que, quando estes últimos não se distinguem em espécie, os primeiros também não se distinguem. No entanto, tudo o mais constante, o pecado de comissão é mais grave do que o pecado de omissão, porque o primeiro, e não o segundo, é diretamente contrário à virtude.

P. Quando os atos que contribuem para a omissão culposa se tornam viciados?

R . Para resolver essa dificuldade, três coisas devem ser observadas. Primeiro, como já dissemos, para que uma omissão seja pecaminosa, algum ato é sempre necessário. Segundo, que tal ato pode ter sido meramente concomitante — "meramente concomitante" —, sem influenciar a omissão de forma alguma, e já assumindo sua causa intrínseca e extrínseca. Terceiro, que tal ato pode ser em si bom ou indiferente; como caçar ou estudar; ou pode ser mau, como roubo ou homicídio. Isso sendo assumido.

A. 1. Que os atos que são a causa da omissão pecaminosa são por ela viciados, embora sejam bons por natureza; e, consequentemente, como causas dela, já são maus, não com uma malícia diferente, mas com a mesma malícia da omissão. Portanto, tanto o ato quanto a omissão, por exemplo, o estudo e a omissão, por conseguinte, de assistir à Missa em um dia santo de obrigação, constituem moralmente apenas um pecado; pois, na medida em que o estudo é mau, ele o é na medida em que é a causa de assistir à Missa.

A. 2. Que atos meramente concomitantes à omissão não são

por ela viciados; pois, não tendo influência sobre a omissão, esta não pode ser viciada por sua malícia. Alguém decide não ouvir a missa em um dia festivo; com essa intenção, vai a um lugar onde não pode ouvi-la. Aqui, o pecado já está consumado. Se então for caçar ou jogar, esses atos são meramente concomitantes, sem de forma alguma contribuir para a omissão pecaminosa e, consequentemente, estão isentos de sua malícia.

A. 3. Que quando um ato maligno por sua natureza é a causa de uma omissão pecaminosa, como quando alguém falta à missa para roubar, tanto o ato quanto a omissão têm uma circunstância notavelmente agravante, que deve ser explicada na confissão; porque a malícia da omissão é tanto mais séria quanto mais gravemente pecaminoso for o ato que a causa.

P. Quando o pecado de omissão começa e se completa?

R . Começa quando a omissão se segue; pois quem deseja diretamente omitir-se de ouvir a Missa peca ao realizar esse ato, que é a causa da omissão. Ele se completa no momento em que o preceito é imposto e, de fato, não é cumprido. Assim, quem voluntariamente coloca a causa que o impede de cumprir o preceito de ouvir a Missa indiretamente deseja não ouvi-la; pois quem deseja a causa também deseja o efeito, pelo menos indiretamente. Mesmo quem conscientemente — "conscientemente" —, ou por ignorância superável, coloca a causa da omissão, peca ao colocá-la, mesmo que não seja seguida; assim como quem se expõe ao perigo de pecar pecará mesmo que o pecado ao qual se expôs não seja seguido.

P. A omissão voluntária in causa — "na causa" — é, em si mesma, formalmente pecaminosa, mesmo em relação a uma pessoa embriagada, a um adormecido ou a alguém que, naquele momento, não tenha o uso da razão?

R. Sim; pois, para que algo seja formalmente pecaminoso, basta que o seja por meio da declaração voluntária da causa, ou por sua vontade indireta; como se vê em alguém que peca por ignorância superável; e, como é verdade que a omissão da missa em um adormecido é voluntária em sua causa, quando ele a previu de antemão, também será verdade que é formalmente pecaminosa nele.

Argumento contra isso: A dita omissão na pessoa adormecida não é gratuita; portanto, não pode ser formalmente pecado.

A. Que, embora não seja livre em si mesma, é livre em sua causa e indiretamente, e isso é suficiente para que seja formalmente pecado. Nem pode a consequência que alguns deduzem ser inferida desta doutrina, a saber, que se um sacerdote estando adormecido proferisse as palavras de consagração, ele consagraria, se antes de adormecer tivesse tido a intenção de consagrar. Repito, tal consequência não decorre de nossa doutrina; porque para consagrar, são necessárias palavras humanas formais, que uma pessoa adormecida não pode proferir; mas para o pecado formal é suficiente que o objeto seja mau ou proibido, e que a vontade o abrace direta ou indiretamente, em si mesmo ou em sua causa; porque malum ex quocumque defectu — "o mal decorre de qualquer falta".

P. De onde deriva a gravidade do pecado de omissão?

R. Da gravidade e nobreza do ato omitido; pois toda privação deriva sua gravidade da dignidade e excelência da forma da qual priva, e como a omissão é uma privação do ato omitido, a malícia da omissão estará de acordo com a gravidade e nobreza deste último.

Da diferença entre pecado mortal e pecado venial

P. Existem pecados que são por natureza veniais ou mortais?
R. Sim. A conclusão é de fé contra Calvino, que ensinava que todos os pecados eram por natureza mortais, e somente para os predestinados, aos quais não eram imputados, eram veniais. É também contra Lutero, que pensava que todos os pecados dos infiéis eram mortais, e os dos fiéis, veniais, com exceção da infidelidade. É também contra Bayus, que incluiu entre suas proposições condenadas as seguintes, reprovadas pela Igreja: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam — "Nenhum pecado é venial por sua própria natureza, mas todo pecado merece a pena eterna". Portanto, há pecados por natureza mortais, e são aqueles pelos quais a caridade de Deus e do próximo, a justiça e outras virtudes simpliciter tal, são gravemente ofendidas. Há também pecados de natureza venial, como mentiras simples, palavras ociosas e coisas semelhantes.

P . Quais são os pecados que não admitem uma pequena quantidade de matéria?

R. Aqueles cuja razão formal para a malícia é indivisível e se encontra em qualquer transgressão, por menor que seja. Tais são o ódio formal a Deus, a heresia, a infidelidade, o desespero e vários outros, que discutiremos em seus respectivos lugares.

P. Qual a diferença entre pecado mortal e pecado venial?

R. De muitas maneiras. Primeiro, o pecado mortal tira a vida da alma, privando-a da vida da graça, enquanto o pecado venial apenas a priva do fervor da caridade. Segundo, o pecado mortal, por mais que seja em si mesmo, destrói a Deus, mas o pecado venial não. Terceiro, o pecado mortal tira a amizade com Deus, enquanto o pecado venial apenas a aquece. Quarto, o pecado mortal nos separa de Deus, o que o pecado venial não tem. Quinto, o pecado mortal é uma ofensa grave contra Deus, enquanto o pecado venial é uma ofensa leve. Sexto, o pecado mortal é absolutamente contra legem — "contra a lei" —, enquanto o pecado venial é praeter legem — "além da lei" —. Sétimo, o pecado mortal desordena a vontade em relação ao fim, enquanto o pecado venial apenas em relação aos meios de sua obtenção. Oitavo, o pecado mortal contamina a alma simpliciter — "simplesmente" —, enquanto o pecado venial apenas secundum quid — "em certo sentido". O inexistente, em que o mortal merece punição eterna de danos e prejuízos, e o venial apenas temporária.

P. Por que meios o pecado mortal é perdoado e por que meios o pecado venial?

R . Que, quando encontrados juntos, são perdoados pelos

mesmos meios, a saber, pela atrição sobrenatural com o Sacramento dos mortos, e pela atrição sobrenatural existimata contritione — "estimada pela contrição" — com o Sacramento dos vivos; pela contrição perfeita, ou ato de caridade; e pela infusão da graça, que expulsa diretamente o pecado, assim como a luz dissipa as trevas.

Se os pecados veniais são separados dos pecados mortais, como acontece com os justos, eles são perdoados por esses mesmos meios, e pelos Sacramentos dos vivos, assumindo sua atrição ou detestação, e também pelos Sacramentais; com esta diferença, que pelos Sacramentos eles são perdoados ex opere operato — "pelo efeito da obra realizada" —, e pelos Sacramentais ex opere operantis — "pelo efeito da ação daquele que realiza" —, na medida em que excitam sua detestação.

P. Quantos e quais são os sacramentos pelos quais os pecados veniais são perdoados?

R. São sete, a saber: a ferida no peito, a bênção episcopal, a água benta, o Pai Nosso, a confissão geral; o pão bento e a esmola, que são explicados neste versículo:

Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens — "Orando, ungido, comendo, confessando, dando, abençoando".

No confessus — "confessando" —, entende-se tanto a confissão geral quanto o bater no peito. Esses sacramentais não perdoam o pecado imediatamente, mas sim pela aversão a ele, ou na medida em que induzem à reverência a Deus, ou a atos de caridade e religião, como aponta São Tomás 3, p. 87, art. 3.

P. Um pecado pode ser perdoado sem a remissão dos outros?
R. Nenhum pecado, mortal ou venial, é perdoado a quem está em pecado mortal sem a remissão de outros pecados graves. Pois, para que qualquer pecado seja perdoado a quem está em pecado mortal, a graça é absolutamente necessária, pois sem ela não há remissão de pecados, e com a graça nenhum pecado grave é compatível. Se pecados veniais forem encontrados em alguém que está em graça, eles podem ser perdoados um sem o outro, pelos meios já mencionados.
P . De que modo um pecado de natureza grave pode ser apenas leve?
R . Por dois capítulos, o que se deve à falta de deliberação perfeita e à paridade de matéria nos preceitos que o admitem.

Como o pecado venial pode tornar-se mortal

P. Muitos pecados veniais constituem um pecado mortal?
R . Não; pois um pecado mortal merece uma pena eterna e infinita, enquanto um pecado venial merece apenas uma pena temporal e finita, e entre o finito e o infinito não há proporção, nem há transição de um para o outro, como adverte S. Tom. I. 2. q. 88, art. 9, in Corp.
No entanto, muitos pecados veniais dispõem o mortal de duas maneiras, isto é, positiva e privativa ou negativa. Positiva ,

causando, com a repetição de atos ligeiramente proibidos, uma certa propensão na vontade em relação à sua matéria, com grande perigo de abraçá-la, mesmo em assuntos sérios; pois não há dúvida de que aquele que se acostuma a murmurar sobre assuntos menores está mais disposto a murmurar sobre assuntos sérios do que aquele que se abstém de toda murmuração. Privativa ou negativa; porque com a repetição dos pecados veniais, o fervor da caridade se torna cada vez mais morno, e os auxílios da graça são diminuídos, deixando o homem assim exposto a ceder a graves tentações, quando vencê-las requer muita graça de Deus e muito fervor de caridade. Por esta razão, Eclesiástico Capítulo 19 disse: Qui spernit modica, paulatim decidet.

P. Um pecado venial pode tornar-se mortal?

R. O mesmo número de ato em um ser moral não pode ser sucessivamente venial e mortal; isto é, o pecado venial, constituído em razão do pecado venial, não pode tornar-se mortal, nem vice-versa; pois o pecado mortal e o venial, in esse moris, distinguem-se em espécie. De fato, o mesmo número de ato em um ser físico pode tornar-se sucessivamente venial e mortal; pois o mesmo número de ato físico, que a princípio é semideliberado, pode tornar-se totalmente deliberado em sua continuação; como acontece com uma pessoa que está meio adormecida. Também pode acontecer que o consumo imoderado de carne em um dia permitido, que, nessas circunstâncias, é apenas um pecado venial, torne-se mortal se for continuado em um dia proibido. [150]

P. De quantas maneiras um pecado, que é em si mesmo venial,

pode tornar-se mortal?

R . De muitas maneiras. 1. Se a razão para seu fim último estiver estabelecida nele, como quando uma pessoa é tão possuída pelo desejo de comer matéria leve que seria levada por ela, mesmo que Deus a proibisse por uma falta grave. 2. Por uma consciência errônea, como se alguém contasse uma mentira leve, acreditando erroneamente que estava cometendo um pecado mortal. 3. Em razão do fim, como se contar a mentira fosse com a intenção de seduzir uma donzela a um ato vergonhoso. 4. Em razão de escândalo, como se alguém roubasse uma pequena quantia de Pedro, prevendo que ele explodiria em blasfêmia. 5. Por desacato formal à lei ou ao Legislador. 6. Por dano, como se roubasse uma caneta de um escrivão, sabendo que um dano grave se seguiria. 7. Em razão de perigo, como falar a sós com uma mulher, temendo uma queda grave. 8. Pela união moral de muitas ninharias; união essa que pode ser quoad diem, subjectum, vel effectum. Quoad diem; como alguém que pega muitas ninharias em um único dia de jejum. Quoad subjectum; como pegar muitas ninharias de vários súditos. Quoad effectum; quando muitos conspiram para roubar algo sério do mesmo dono; e cada um pega algo leve.

P. Aquele que tem a intenção de cometer algum pecado venial cometerá pecado mortal se, ao mesmo tempo, estiver decidido a não cometer nenhum pecado mortal?

R . Que tal pessoa peca gravemente; pois quem tem essa resolução se expõe, tanto positiva quanto negativamente , a uma grave queda; pois esse propósito não só é capaz de causar certa propensão da vontade à culpa mortal e de

amortecer o fervor da caridade, mas também libera Deus de sua obrigação, de modo que lhe negará o auxílio de sua graça necessário para salvá-lo de graves quedas. Assim, São Tomás I, II, q. 88, art. 4.

Sobre hábitos viciosos

P. O que é um hábito vicioso, ou um hábito de pecar?
R. Que é: Facilitas quaedam orta ex repetitis actibus vitiosis ad similes actus vitioso — "Uma certa facilidade originada de atos viciosos repetidos para atos viciosos semelhantes". Distingue-se do pecado habitual por este ser produzido por um único pecado mortal, enquanto para a produção do primeiro são necessários muitos e repetidos pecados. Distingue-se também por o pecado habitual ser incompatível com a graça, embora grave, e um hábito vicioso, embora grave, não é incompatível com ela, como se vê num homem vicioso quando pratica um ato de contrição perfeita, ou recebe o Sacramento da Penitência com atrição sobrenatural, de quem, embora todos os pecados mortais sejam removidos, os hábitos viciosos não o são, os quais requerem muitos atos contrários para serem dissipados, ou a cessação contínua daqueles que os causaram. Um hábito vicioso também se distingue das

ocasiões próximas; pois estas são mantidas cum aliquo extrinseco — "com algum elemento externo" —, e as primeiras podem ser mantidas dentro de si.

P. Um hábito vicioso é pecado?

R. Um hábito vicioso, como um costume, pode ser considerado de quatro maneiras.

1. Ativo e infieri — "Ativo e sofrido".
2. Formaliter — "Formalmente".
3. Concomitanter — "Concomitantemente".
4. Consequenter — "Consequentemente".

No primeiro modo, é o mesmo que a repetição de atos pecaminosos, pela qual o hábito, ou costume de pecar, é engendrado. No segundo, é o próprio hábito engendrado, o que não é pecado, assim como a capacidade de pecar não o é. O terceiro contém uma vontade de não expulsar o hábito vicioso, o que é um novo pecado. O quarto denota os pecados que decorrem do mau hábito adquirido. Isso sendo assumido.

R . Um hábito vicioso não é formalmente um pecado em si mesmo, mas a falha em expulsá-lo é; os atos que o geram e aqueles que são seus efeitos são pecaminosos; e assim o penitente, uma vez que o hábito é gravemente mau, deve declarar na confissão se os pecados procedem de algum mau hábito ou de algum mau hábito.

Da advertência e do consentimento necessários para pecar

P. O que é necessário para o pecado?

R . Que para o pecado ut sic, são necessárias alguma advertência por parte do intelecto, liberdade e consentimento por parte da vontade, e matéria proibida. Para o pecado mortal, são necessárias perfeita advertência, seja em comum ou em particular, perfeito consentimento, perfeita liberdade e matéria grave, seja em si ou respectiva. Finalmente, para o pecado venial, são necessárias alguma advertência e consentimento imperfeito e suficientes, se o objeto for grave e proibido; e se for em todos os aspectos leve, são necessários perfeito consentimento e plena advertência.

Para a compreensão deste assunto, deve-se notar que o conhecimento pode ser de três tipos: completamente não intencional, semi-intencional e totalmente intencional. O primeiro ocorre em movimentos chamados primo primo — "primeiros movimentos" —, que precedem todo conhecimento do mal. O segundo ocorre em movimentos chamados secundo primo — "segundos movimentos" —, que ocorrem com consciência imperfeita, como em movimentos semi-sonolentos. O terceiro ocorre em movimentos perfeitamente conhecidos pelo entendimento e totalmente abarcados pela vontade. No primeiro, nenhuma culpa é atribuída. No segundo, ela não excede a culpa venial, e no terceiro, culpa grave é atribuída, se

as outras circunstâncias estiverem presentes.

Vale ressaltar também que o conhecimento pode ser limitado ao objeto de duas maneiras. A primeira é conhecê-lo na medida em que é útil ao sujeito e agradável no ser físico, sem conhecer sua malícia ou proibição; como em quem come carne na sexta-feira, sem pensar no preceito que a proíbe. A segunda é conhecê-lo, tanto no ser físico quanto moral, seja em comum ou em particular; seja como grave ou como leve. No primeiro caso, não há culpa, assim como quem, esquecendo-se completamente da obrigação de jejuar, não jejuou não o cometeria. No segundo, haverá maior ou menor culpa, de acordo com o conhecimento e a consciência.

P. Pode alguém que, por esquecimento, ignorância ou erro inocente, deixa de assistir à Missa, jejuar, etc., alegrar-se com sua omissão e por ter se escusado, sem culpa, dessa obra?

R. Não; pois, embora tais omissões sejam isentas de pecado nos casos mencionados, são más, visto que são proibidas, e, portanto, em vez de nos alegrarmos, deveríamos ficar tristes com elas. O mesmo deve ser dito ainda mais de ações que são por natureza más, como o homicídio ou a poluição em sonhos; pois, sendo intrinsecamente más, nunca podem ser despojadas de malícia.

P. A vontade deve resistir positivamente aos movimentos de concupiscência, ou apetite sensível, em direção ao objeto proibido, ou basta comportar-se negativamente em relação a eles, permitindo-os?

R. Para sanar essa dúvida, deve-se primeiro observar que o consentimento da vontade pode ser formal, direto e expresso

— "formal, direto e expresso" —, como quando se deseja formalmente matar ou roubar; ou virtual, indireto e interpretativo — "virtual, indireto e interpretativo" —; como quando se deseja a causa que está conectada ao efeito; e qualquer consentimento é suficiente para o pecado.

Em segundo lugar, deve-se presumir que, se o comportamento negativo ou a permissão do movimento resultar em consentimento formal ou outro dano grave, a vontade é obrigada a resistir positivamente. Em terceiro lugar, permitir tais movimentos comumente envolve pecado venial, devido à negligência em resistir a eles. A questão é se resultará em falta grave, supondo que o objeto seja gravemente proibido.

Dizemos, então, que não resistir a eles positivamente é uma falta grave; porque não resistir a eles dessa maneira, quando se poderia, é expor-se ao perigo de consentir com eles, e mesmo ao permiti-los há um consentimento virtual e interpretativo, visto que não resistir a tais movimentos, quando se poderia facilmente, é virtualmente desejá-los. Assim, São Tomás I. 2. q. 74. art. 5. Mas se a vontade resiste a eles com atos interiores de verdadeira aversão e, presidida pela invocação do auxílio divino, e sem perigo de consentir com eles, persiste em não admiti-los, não há obrigação grave de expulsá-los com movimentos exteriores; porque a malícia que há neles não excederá uma falta leve, se não forem de forma alguma desejados. Isso é ensinado pelos Salamáticos Escolásticos com muitos outros (Tract. 13. Disp. 10. dub. 1. §. 1) — "Tratado 13, Disposição 10, Dúvida 1, § 1".

No entanto, será muito louvável, e até necessário para os

tímidos, tomarem cuidado para reprimir esses movimentos, mesmo por ações externas, e isso pode ser feito sem considerável inconveniente, tanto para remover dessa forma toda suspeita de consentimento, quanto para se livrar da culpa venial que pode ser incorrida por não resistir a eles da maneira descrita acima. No entanto, os movimentos externos acima mencionados podem, e às vezes devem, ser omitidos, permitindo e desprezando tais insultos de concupiscência, desde que a vontade discorde deles, quando surgem de uma causa honesta ou necessária, como a leitura de livros que tratam de assuntos tentadores, quando lidos para benefício comum; ou de ouvir confissões, e em outros casos semelhantes.

P. Quando se deve dizer que a vontade consente em efeitos ilícitos pela aplicação da causa livre?

R . Para sanar essa dúvida, deve-se notar que há duas maneiras pelas quais a causa livre pode concorrer com efeitos ilícitos; a saber, per se — "por si mesma" — e per accidens — "acidentalmente". A primeira ocorre quando a causa é de sua natureza produzir esse efeito, como o veneno o é em relação à morte. A segunda ocorre quando, embora não os produza por si só, concorre com eles, seja removendo as proibições, seja concorrendo com outros efeitos próprios, com os quais outros efeitos distintos são combinados per accidens — "acidentalmente". Deve-se notar também que, entre essas causas, há algumas que têm uma influência notável, outras que têm uma influência leve e, finalmente, outras que são intermediárias entre as duas mencionadas.

Além disso, algumas causas, por si só, influenciam apenas os efeitos ilícitos, ou, se contribuem para outros, é por meio destes; como a preparação de veneno. Há outras que produzem primariamente um efeito lícito e, secundariamente, o ilícito, por meio do primeiro; como o toque na vulva púbica de um cirurgião, que contribui primariamente para a cura e, secundariamente, pode contribuir para a poluição. Finalmente, vale a pena notar que muitas causas, que contribuem ligeiramente para o efeito ilícito em algumas pessoas, podem ter uma influência séria em outras; e, portanto, para determinar quando influenciarão de uma forma e quando de outra, deve-se atentar para a qualidade do material e do assunto. Isso sendo assumido.

A. 1. Que então a vontade consentirá diretamente no efeito ilícito quando aplicar a causa, que ou não tem outro efeito lícito, ou mesmo se o tem, não pode alcançá-lo senão precisamente por meio do ilícito; porque aquele que livremente deseja uma causa, que não tem outro efeito senão o ilícito, ou mesmo se o tem, não pode alcançá-lo sem ele, também deseja diretamente o efeito ilícito.

A. 2. Se a causa primo et per se — "primeira e por si mesma" — se destina a produzir um efeito bom, e somente per accidens produz um efeito mau, ela pode ser aplicada com a intenção de alcançar o primeiro, desde que haja necessidade suficiente para fazê-lo, de acordo com a gravidade da questão; de modo que, mesmo que o efeito mau seja previsto, não se dirá por isso que a vontade o deseja; porque de fato ela não o deseja, direta ou indiretamente, mas apenas o permite na aplicação da causa.

Por esta razão, se uma mulher estiver ocupada e sofrendo de uma doença grave, ela pode tomar o medicamento prescrito pelo médico a fim de recuperar sua saúde, mesmo com risco para o feto inanimado, o que será praeter intentionem — "contra a intenção".

A. 3. Que, embora as causas sejam per accidens ou media — "acidentalmente ou medianamente" —, se for previsto que o efeito ilícito decorrerá de sua posição, será pecado grave estabelecê-las, se for seriamente prejudicial e não houver necessidade urgente para isso; e, portanto, o sujeito é obrigado a abster-se delas; porque aquele que, sem necessidade urgente, estabelece uma causa, da qual prevê algum efeito maligno decorrerá, dá a entender que o deseja. Essa necessidade deve ser graduada pela qualidade da matéria, decidindo de acordo com ela se é urgente ou grave.

De lento deleite

P. O que é prazer delinquente?

A. 1. O que é: Simplex complacentia objecti pravi cogitari, sine intencionale efficaci executionis illius — "simples complacência em pensar o objeto mau, sem a execução intencional ou eficaz deste". Chama-se morosa, não ex mora temporis, como diz São Tomás 1. 2. q. 74. art. 6. anúncio. 3, mas como reflete o Santo

Doutor, porque: ratio deliberans circa eam imoratur, nec tamen eam repellit, tenens, et volens libenter, quae statim, ut attigerunt animum, respui debuerint — "a razão que delibera sobre ela demora, mas não a repele, mantendo e querendo com prazer aquilo que imediatamente deveria ter sido rejeitado pela mente".

O pensamento lento pode ocorrer de duas maneiras: ou sobre o pensamento do objeto prae, ou com relação ao próprio pensamento; de modo que o próprio conhecimento do objeto é o objeto quod do deleite, o objeto prae tendo que ser materializado. Este deleite, uma vez que não há perigo de consentimento, não é ruim e às vezes pode ser bom; por exemplo, se for feito para consultar, pregar ou ouvir confissões, caso em que se deve prestar atenção ao efeito e à intenção. Isso também pode ocorrer de duas maneiras: eficaz e ineficaz. A primeira ocorre quando os meios são aplicados para atingir o fim, e a segunda não os aplica, mas os abandona.

P . O prazer lento é especificado pelo objeto e suas circunstâncias?

R . Sim; porque o prazer olha para o objeto, e não como lhe agrada, mas revestido de todas as suas circunstâncias; e, portanto, deve ser especificado por ambos, visto que todo relativo é especificado pelo termo que olha.

Dessa resolução, infere-se a primeira coisa: que o prazer prolongado de um objeto mortalmente pecaminoso, por qualquer direito que seja, é um pecado mortal. A segunda inferência é que aquele que obtém prazer carnal, tendo como objeto uma mulher casada, não só comete o pecado de

fornicação, mas também de adultério, mesmo que desejasse, em seu intelecto, desconsiderar o fato de ela ser casada; pois o prazer termina com o objeto que o possui e, em questões morais, é indispensável.

A terceira inferência é que aquele que se entrega à carne na sexta-feira não comete um pecado mortal, não por ser proibido, mas por ser adequado ao estômago e agradável ao paladar; porque em questões proibidas apenas pelo direito positivo, a substância da obra de sua proibição e malícia pode ser desconsiderada. O oposto deve ser afirmado nas questões proibidas pelo direito natural.

O quarto é inferido: não é uma falta grave ter prazer em um objeto gravemente mau, não havendo perigo de executá-lo, se o prazer não termina com ele como mau, mas com a maneira estranha e artificial com que foi executado; isto é, pela habilidade, engenhosidade ou coragem com que foi feito; e então se saberá que o prazer termina precisamente na maneira engenhosa, e não com malícia, quando a invenção igualmente se deleitaria em coisas lícitas, como não em coisas ilícitas.

P. É lícito deleitar-se com o mal espiritual ou temporal de um próximo para algum fim bom?

R. 1. Que não é lícito deleitar-se com o mal espiritual dele, mesmo que leve, para qualquer fim bom; pois a caridade nos obriga a não desejar ao próximo por qualquer motivo, mesmo o menor mal espiritual.

R. 2. Que para o bem espiritual do próprio próximo, ou para o bem temporal que ele cede ao benefício comum da comunidade, é lícito deleitar-se com o dano temporal ou a

morte de alguém; porque tanto o bem espiritual de um próximo quanto o bem temporal comum da comunidade são de maior valor do que o mero bem temporal de um indivíduo.

A. 3. Que, em vista do nosso bem temporal particular, não é lícito deleitar-se com o dano grave do próximo; pois a caridade nos obriga a preferir a vida temporal do nosso irmão às honras, às riquezas e à nossa própria utilidade. Veja as Proposições 13, 14 e 15, condenadas por Inocêncio XI.

P. É lícito alegrar-se, não com o mal do próximo, mas com o bem que lhe foi concedido por meio dele?

R. Se um homem se alegra ou se deleita com a herança que lhe foi concedida pela morte de outro, não se alegrando com a morte em si, mas com o seu próprio benefício, que lhe advém dela, sem qualquer intenção ou influência prévia, ele não peca; pois se alegra apenas com o seu próprio bem, sem qualquer consideração pelo mal do próximo, e como se a herança lhe tivesse sido concedida por outra causa. Essa doutrina também não se opõe às proposições condenadas, como veremos em sua explicação.

P. Pode-se desejar a morte licitamente?

R. 1. Que em nenhum caso é lícito tirar a própria vida diretamente.

R. 2. Que desejar seriamente a morte para si mesmo por impaciência ou raiva, como muitos fazem, é um pecado mortal; pois é privar-se do direito a Deus, o único Senhor da vida e da morte. Dizemos seriamente; porque a maioria das pessoas, especialmente as mulheres, raramente a desejam verdadeiramente, embora em sua raiva e impaciência a

invoquem. Elas são, no entanto, dignas de severa repreensão e frequentemente pecam pelo escândalo que causam.

A. 3. Que desejar a morte por algum mal muito grave, enquanto se submete à vontade de Deus e à sua providência, não é pecado. Sabemos pelo Livro de Números, Capítulo 11, que Moisés, incomodado com a perfídia do povo, orou a Deus para que lhe tirasse a vida. O grande Elias fez o mesmo depois. É, portanto, lícito desejar a morte, da maneira acima mencionada, para evitar tormentos muito amargos; para encontrar um fim para dores muito amargas; para evitar que um cativeiro seja muito duro, uma infâmia grave ou outros males semelhantes; pois como diz o Eclesiástico, Capítulo 30: Melior est mors, quam vita amara — "melhor é a morte do que uma vida amarga".

A. 4. Que é muito louvável desejar morrer para desfrutar de Deus o mais breve possível, e assim o desejou o Apóstolo quando disse: Cupio dissolvi, & esse cum Christo — "desejo ser dissolvido e estar com Cristo". Também é louvável desejar a morte em vez de cometer qualquer pecado; pois é preciso morrer primeiro do que admitir qualquer falta, por menor que seja.

P. É lícito ter prazer em coisas gravemente pecaminosas, desde que sejam lícitas ou não sejam más?

R. Não é lícito ter prazer nelas, nem desejá-las, mesmo sob a condição acima; pois o objeto é sempre mau e proibido, e a condição nada mais é do que mera especulação. De acordo com isso, quem deseja fornicar ou mentir, se não fosse mau ou se fosse lícito, pecaria gravemente no primeiro caso e

levemente no segundo. Haverá também uma falta grave neste ato: se meu estado não o impedisse, ou se eu não considerasse meu estado, eu me vingaria. Se os desejos ou prazeres estiverem em objetos que não são maus ab intrinsico, mas são proibidos pela lei humana, e sob a condição de que não sejam proibidos, não são um pecado grave, mesmo que sejam ilícitos, porque o são.

Sobre a distinção específica dos pecados

P. Que distinção é feita entre os pecados, e de quantas maneiras ela se dá?

R. A distinção que existe entre os pecados, e da qual é tão necessário que os confessores estejam cientes, é de dois tipos: específica e numérica. Neste ponto trataremos da primeira, e da segunda a seguir.

P. De onde se extrai a distinção específica dos pecados?

R. Primo et per se, eles a recebem dos objetos formais que contemplam e nos quais se encerram; pois isso é comum a todo ato próprio da vontade, do qual o pecado também é comum; e assim, se os objetos são formalmente distinguidos em espécies, os pecados que neles se encerram também o serão da mesma maneira.

Para melhor compreensão dessa distinção, propõem-se cinco regras, conforme a doutrina de São Tomás (II-II, q. 73):

1. Primeira Regra: Quando muitos atos vão contra diferentes virtudes, há uma distinção específica de pecados entre eles; por exemplo, atos contra a fé são pecados distintos em espécie daqueles contra a esperança e a caridade.

2. Segunda Regra: Quando no mesmo ato ou em vários atos houver alguma dissonância especial com a razão, haverá pecados diferentes em espécie, mesmo sendo contra a mesma virtude; como na avareza e na prodigalidade, que se distinguem em espécie, ainda que ambas contrariem a liberalidade.

3. Terceira Regra: Mesmo que atos sejam contrários à mesma virtude, se privarem de bens em espécie diferentes in esse moris, haverá pecados de espécie diferente; por isso homicídio, murmuração, injúria e roubo, embora todos contrários à justiça, distinguem-se em espécie.

4. Quarta Regra: Se o ato for o mesmo no ser físico, mas se opuser a várias virtudes, haverá distinção específica de pecados, como ocorre em casos de adultério, rapto, estupro, roubo de algo sagrado etc.

5. Quinta Regra: Quando vários preceitos concorrem para ordenar a ação por diferentes razões formais intrínsecas, haverá distinção específica de pecados; por exemplo, quebrar o jejum ordenado pela Igreja e prescrito em penitência pelo confessor.

P. Todos os pecados são iguais?

R . Não. Alguns pecados são mais graves que outros, dependendo da virtude que atacam e de seu objeto. Um

pecado é mais grave se ataca uma virtude mais nobre ou seu objeto primário. Por exemplo:

Heresia é mais grave que o ódio ao próximo.

Adultério é mais grave que roubo, pois além de se opor à castidade, inclui injustiça.

Entre pecados que atacam a mesma virtude, a comissão é mais grave que a omissão.

Além disso, circunstâncias podem alterar a gravidade moral relativa dos pecados.

P . O que é uma circunstância e quantos tipos de pecados podem ter?

R . Circunstância é: Accidens actus humani extrinsecus adveniens — "um acidente que ocorre extrinsecamente ao ato humano".

Sete circunstâncias são tradicionalmente enumeradas:

1. Quis — a pessoa e seu estado (padre, religioso, casado).
2. Quid — a quantidade ou objeto da matéria, grave ou leve.
3. Quibus auxiliis — meios ou instrumentos usados para pecar (espada, espingarda, intermediário).
4. Ubi — lugar do pecado (ex.: Igreja).
5. Cur — fim extrínseco do pecador (ex.: roubar para fornicar).
6. Quomodo — maneira do ato: liberdade, intenção, duração, crueldade.
7. Quando — momento do pecado (feriado, dia de

devoção).

Algumas circunstâncias podem mudar a natureza do pecado (ex.: roubo em lugar sagrado); outras apenas agravam o pecado dentro da mesma espécie (ex.: roubo de cem dobrões versus cinco reais).
Circunstâncias decrescentes podem reduzir a gravidade, mantendo a espécie (roubo por medo ou ignorância) ou mudando o tipo de pecado (acesso inconsciente a mulher casada muda de adultério para fornicação simples).

Sobre a distinção numérica dos pecados

P. De onde se tira a distinção numérica dos pecados?
R . Para melhor compreensão, são atribuídas as seis regras seguintes. Primeiro, quando muitos atos completos, desconexos e apropriados ocorrem contra a mesma virtude, os pecados serão tão numerosos quanto esses atos; assim como dez roubos completos e dez homicídios. O mesmo deve ser dito do Confessor que absolve dez pessoas quando estão em pecado mortal; pois cada absolvição é um ato completo, sem

conexão com os outros. Alguns estendem esta regra ao Sacerdote que, estando indisposto, administra a Eucaristia a dez pessoas; mas isso é administrado "à maneira de um banquete", e, portanto, a frase oposta é mais verdadeira, ou pelo menos mais comum.

A segunda regra é que, embora a ação no ser físico e sumpta activo seja uma, se no ser moral ou sumpta passivo ela for muitas, os pecados serão tantos em número quantas forem as pessoas injustiçadas. Por esta regra, aquele que com um tiro tira a vida de cinco pessoas, ou com uma ação escandaliza o mesmo número de súditos, cometeria cinco pecados distintos. O mesmo deve ser dito em muitos outros casos; por exemplo, se pelo mesmo ato alguém blasfemasse os doze apóstolos; difamasse uma família inteira; tomasse uma ovelha de cada uma das doze pessoas; cobiçasse doze esposas de outras pessoas, etc., ele cometeria tantos pecados distintos em número quantas fossem as pessoas injustiçadas.

A terceira regra é que, quando dois preceitos são dados sobre assuntos diferentes, ainda que em nome da mesma virtude, há também dois pecados numericamente diferentes, como acontece com alguém que não comparece à Missa no domingo e realiza trabalhos servis. O oposto ocorre quando os preceitos não são "utrumque propter se"; pois então os pecados não se multiplicam em número, pois cada um não obriga diretamente, mas sim "propter aliud".

A quarta regra é que os pecados cometidos internamente são multiplicados em número por sua retração ou interrupção, e sua repetição; pois tais atos, uma vez retração ou interrupção, não

persistem nem virtualmente em qualquer efeito, e assim são considerados novos se forem subsequentemente repetidos. Por esta razão, muitos pecados de prazer prolongado, heresia, ódio, orgulho e semelhantes podem ser cometidos no mesmo dia, e até mesmo na mesma hora. Nem vale a pena dizer que é como se fosse impossível, especialmente em um homem dissoluto, enumerar a multidão de pecados que ele comete, se for verdade que estes são multiplicados, mesmo por esta retração apenas; pois a isso se responde que a mesma coisa acontece com relação aos pecados externos, especialmente em um homem dado ao vício da lascívia, sem por isso deixar de ser obrigado a confessá-los da melhor maneira possível. Dizemos o mesmo em nosso caso.

A quinta regra é que os pecados consumados em palavras ou ações, se considerados antes de sua consumação, são multiplicados em número por sua representação formal ou virtual e retornam a eles. Se alguém retratasse formalmente o desejo de dizer ou fazer o mal, não desejando mais falar ou fazer o mal; ou virtualmente, isto é, não continuando em palavras ou ações, mas dedicando-se a outros assuntos não relacionados a um e a outro por um tempo considerável; quantas vezes ele retornar ao referido desejo, tantas vezes terá pecado, ou vários pecados diferentes. De acordo com isso, se Paulo tentasse tirar a vida de Pedro hoje, na primeira ocasião que lhe fosse oferecida, e essa oportunidade não ocorresse em um dia, uma semana ou um mês, ele deveria declarar em confissão quantas vezes ele retratou sua intenção maligna e retornou a ela da maneira mencionada acima, ou pelo menos

ele seria obrigado a declarar por quanto tempo ele perseverou nessa intenção maligna, não havendo melhor meio de declarar essa classe de pecados ao Confessor.

Como regra geral, não se pode designar um dia para interrupção moral, nem qualquer outro horário específico, visto que isso depende de muitas circunstâncias, e, portanto, sua designação deve ser deixada ao julgamento do prudente. A regra mais clara é que o penitente deve declarar em confissão o tempo durante o qual perseverou em sua má intenção de roubar, matar ou praticar outras más ações ou palavras, e assim os confessores podem ser poupados de perguntas incômodas.

P. Quando se deve dizer que os atos da vontade permanecem virtualmente?

R. Embora seja quase impossível propor uma regra fixa para isso, visto que é verdade que algumas matérias admitem maior extensão do que outras, ainda dizemos que se acredita que esses atos permanecem virtualmente quando são fisicamente interrompidos apenas por interrupções comuns; como comer, dormir, ignorar ou se ocupar de outras questões. O contrário [164] será o caso se as interrupções forem mais longas, como uma semana ou um mês, considerando a qualidade da matéria e a intenção de quem age.

A sexta regra é que, em todos os pecados, sejam internos ou externos, se forem considerados já consumados, a distinção numérica deve ser feita a partir de sua interrupção moral, ou da mediação do tempo e de sua repetição. De acordo com essa regra, quatro desejos malignos consumados na mente são

quatro pecados; quatro blasfêmias consumadas em palavras, proferidas em momentos diferentes, são igualmente quatro pecados consumados; quatro roubos cometidos com interrupção moral são igualmente quatro pecados consumados de ação. Aqui, deve-se notar que existem alguns atos tão complexos que, embora não haja interrupção entre eles, os pecados se multiplicam em número à medida que se multiplicam; como acontece em muitos homicídios, cópulas, poluições e semelhantes. Há também outros crimes que não são considerados tão consumados e completos que nenhuma interrupção seja necessária para sua disposição numérica, como é comumente dito de muitas contumélias e blasfêmias proferidas ao mesmo tempo. Ultimamente dizemos que nos ditos pecados qualquer média de tempo para sua interrupção moral e multiplicação numérica não é suficiente, porque para isso é necessário que, em julgamento prudente, eles sejam interrompidos e descontinuados de tal forma que a ação seja julgada moralmente distinta.

P . É obrigatório revelar na confissão o ato externo pecaminoso?

R. Sim, e o contrário é condenado na 25ª proposição daqueles reprovados por Alexandre VII, que diz: "Quem teve conjunção com o corpo satisfaça ao preceito da confissão, dizendo: cometi com o corpo grave pecado contra a castidade." A razão é: porque o ato externo maligno não é apenas uma circunstância, mas sim a substância, a consumação e o complemento do ato maligno, e como tal deve ser revelado na confissão.

Sexto Tratado: Sobre os Preceitos do Decálogo

Antes de prosseguir, parece oportuno advertir-vos sobre algumas coisas sobre o Decálogo em geral, sobretudo porque o que foi dito até aqui, e o que será tratado a seguir nesta Suma, está ordenado à sua observância.

Sobre a natureza do Decálogo e o número dos seus preceitos

P. O que é o Decálogo?
R . Que é: Summa seu Epitome legis naturalis, et divinae — "Síntese ou resumo da lei natural e divina"; ou melhor, é um Catálogo de todas as leis; pois, assim como o Credo dos Apóstolos é Summa credendorum — "síntese do que se deve crer"; e a oração dominicana é petendorum — "síntese do que se deve pedir"; assim o Decálogo é omnium agendorum — "síntese de tudo o que deve ser feito". Veja São Tomás I, II, Q. 100, Art. 3.
Trata-se, então, do Decálogo: Lex naturalis, et divina decem praeceptis comprehensa populo Hebraeorum a Deo duobus tabulis per Moysem data, et promulgata — "Lei natural e divina compreendida em dez preceitos, dada por Deus ao povo hebreu em duas tábuas por meio de Moisés, e promulgada."

Diz-se: Lex naturalis — "lei natural", assim porque seus preceitos são de lei natural, como porque todos os preceitos naturais são reduzidos a ela. Acrescenta-se a Divina, porque é uma lei positiva, que Deus deu imediatamente aos homens. Decem praeceptis comprehensa — "compreendida em dez preceitos" — é adicionado porque este é o seu número. As últimas palavras aparecem na Sagrada Escritura.

P. Quantos e quais são os preceitos do Decálogo?

R. Que são dez, como o próprio nome Decálogo indica. É nisso que consiste o capítulo 20 do Êxodo e o capítulo 5 do Deuteronômio.

A primeira é: Non habebis deos alienos. Non facies tibi sculptile, Non adorabis ea, et non coles — "Não terás deuses estrangeiros. Não farás para ti imagem esculpida. Não os adorarás, nem os servirás."

Segundo: Non assume nomen Dei tui in vanum — "Não tomarás o nome do teu Deus em vão."

Terceiro: Memento, ut diem Sabbati santifices — "Lembra-te de santificar o dia de sábado."

Quarto: Honora patrem tuum, et matrem tuam — "Honra teu pai e tua mãe."

Quinto: Non occides — "Não matarás."

Sexto: Non maechaberis — "Não cometerás adultério."

Sétimo: Non facies furtum — "Não roubarás."

Oitavo: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium — "Não levantarás falso testemunho contra teu próximo."

Nono: Non concupisces uxorem proximi tui — "Não cobiçarás a mulher do teu próximo."

Décimo: Non desiderabis domum proximi tui, nec omnia quae illius sunt — "Não desejarás a casa do teu próximo, nem todas as coisas que são dele."

Você dirá: No nono e décimo preceitos, desejos contrários ao sexto e sétimo são proibidos; e, portanto, desejos contrários aos outros também são pecaminosos; portanto, mais preceitos devem ser atribuídos do que os dez mencionados.

A. 1. Admitindo as premissas e negando a consequência, e esta é a razão: porque o desejo por prazeres carnais e riquezas parece tão desejável que era necessário que fossem expressamente proibidos, o que não é o caso do homicídio e do resto do que é proibido nos outros preceitos, porque é representado como mais feio e repugnante, e, portanto, não era necessário que seu desejo fosse expressamente proibido, como os outros dois.

Sobre a ordem e a obrigatoriedade dos preceitos do Decálogo

P . Quais preceitos pertencem à primeira tábua e quais à segunda?

R . Que os três primeiros pertencem à primeira tábua e os outros sete à segunda. Os primeiros são ordenados à honra de Deus, e estes à utilidade do próximo. Os princípios universais

conhecidos per se — "por si mesmos" —, tais como: bonum est faciendum, malum est fugiendum — "o bem deve ser feito, o mal deve ser evitado"; e os preceitos relativos à fé, esperança, caridade e temor, estão contidos no Decálogo, não expressamente, mas implicitamente, e da mesma forma que os princípios estão nas conclusões. Os outros preceitos que requerem maior luz e discurso para sua compreensão, como aqueles que proíbem a superstição, a simonia, a usura e semelhantes, estão contidos no Decálogo, assim como as conclusões estão contidas em seus princípios. Assim, São Tomás de Aquino no lugar citado, art. 4.

De acordo com o que foi dito, ao primeiro preceito do Decálogo devem ser reduzidos [167] em primeiro lugar os preceitos universais da lei natural, bem como aqueles que dizem respeito à fé, à esperança e à caridade, pelas quais Deus é venerado. Pertencem então ao mesmo preceito todos aqueles que proíbem a idolatria, a superstição, a vã observância, a magia, a bruxaria, a simonia e outros vícios deste tipo. Ao segundo são reduzidos aqueles que proíbem a blasfêmia, a violação dos votos e a falsa doutrina. Ao terceiro, todos os preceitos cerimoniais que são ordenados para prestar culto a Deus e aos seus santos.

O quarto preceito se reduz aos preceitos que ordenam a reverência que deve ser demonstrada aos idosos e outros anciãos, e que ordenam a maneira de conferir benefícios a iguais e inferiores. O quinto preceito se reduz a todos aqueles que proíbem odiar o próximo ou causar-lhe qualquer dano temporal ou espiritual. O sexto preceito se reduz a todos

aqueles que proíbem qualquer ato de luxúria. O sétimo preceito se reduz a todos os tipos de injustiça em relação à propriedade. O oitavo preceito se reduz a mentir, injúria, fofoca, conspiração, julgamento precipitado e similares. Nenhum outro preceito se reduz ao nono e décimo preceitos, visto que são um acréscimo ao sexto e sétimo preceitos.

P. Todos os preceitos do Decálogo são vinculativos à lei da graça?

R. São vinculativos; pois, embora promulgados por Moisés, são de direito natural e totalmente indispensáveis, pelo menos quanto à sua substância. Embora a lei de Moisés tenha cessado com a morte de Cristo quanto aos seus preceitos cerimoniais e judiciais, não cessou quanto aos seus preceitos morais e naturais. Sua obrigação é grave e, portanto, sua transgressão só pode ser leve, seja por falta de substância nos preceitos que a admitem, seja por falta de deliberação perfeita.

Sétimo Tratado: Sobre a Fé

A fé, a esperança e a caridade são certos preâmbulos da lei e pertencem ao seu primeiro preceito, ou se reduzem a ele; e, portanto, antes de tratar em particular dos preceitos do Decálogo, faremos isso com essas virtudes, começando pela fé, pois ela é, como diz o Santo Concílio de Trento, Sess. 6, cap. 8, Humanae salutis initium.

Da natureza e divisão da Fé

P. O que é a fé?

R . Que em comum é: —Credere quod non videmus ob testimonium dicentis —"Crer naquilo que não vemos pelo testemunho de quem o diz". Se quem a diz é um homem, será fé humana; se é Deus, será fé divina, e é disso que estamos tratando agora. Esta fé divina é definida dizendo que ela é: —Virtus supernaturalis, qua credimus veritates a Deo revelatas, et ab Ecclesia propositas —"Virtude sobrenatural, pela qual cremos nas verdades reveladas por Deus e propostas pela Igreja". Ela é chamada virtus supernaturalis porque é infundida por Deus, sem que possamos adquiri-la por nossos atos: —Qua credimus veritates a Deo revelatas —"pela qual cremos nas verdades reveladas por Deus", porque o que cremos por esta fé excede toda a nossa capacidade. Acrescenta-se: —et ab Ecclesia propositas —"e propostas pela Igreja"; porque a Igreja é a Mestra da verdade, e por meio da qual Deus quis que tudo o que devemos crer nos fosse proposto; e, neste sentido, Santo Agostinho disse (Libr. Contra Epist. Fundam. Cap. 5):

—Ego Gospel non crederem, nisi me Ecclesiae commoveret autoritas —"Eu não creria no Evangelho, se a autoridade da Igreja não me movesse". Esta definição coincide com a descrição da fé de São Paulo (ad Hebr. cap. 11), quando ele diz: —Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium —"Ora, a fé é a substância das coisas que se esperam, a prova das coisas que não se veem".

P. Quantas formas a fé tem?

R. Ela se divide em atual e habitual. Atual é o ato, e habitual é o hábito com o qual cremos nas verdades reveladas. Atual se divide em explícita e implícita; a primeira ocorre quando cremos em um mistério particular, como o da Santíssima Trindade; e a segunda, quando cremos uns nos outros, como quando cremos em tudo o que nossa Santa Mãe, a Igreja, crê, cujo ato se estende a todas as verdades reveladas.

A fé também se divide em formada e informe. A primeira é aquela que se une à graça e à caridade, como se encontra nos justos. A segunda é aquela que não tem graça nem caridade, como se encontra nos pecadores. Uma e outra constituem um único hábito, distinguindo-se apenas o acidental: —penes perfectum et imperfectum —"quanto ao perfeito e ao imperfeito". Em última análise, a fé pode ser dividida em pública e privada. A fé pública é aquela que é proposta por toda a Igreja, e a fé privada é a revelação que Deus faz a uma pessoa em particular.

Do objeto e do sujeito da Fé

P. Qual é o objeto da fé?

R. É duplo; um é material ou formal (quod), e o outro é formal

(quod). O objeto formal ou material primário (quod) é o próprio Deus e todas as verdades que se acredita serem sobre Deus. O objeto secundário são todas as verdades reveladas por Deus com respeito às criaturas, como aquelas que falam de Adão, Eva e outros. O objeto formal (objeto quo), ou razão formal sub qua, é a primeira verdade (—obscurity revelans — "obscuridade reveladora"), ou revelação formal. Pois, se um crente fosse perguntado: "Por que você crê que Deus é Trino?", ele responderia: "Porque Deus o revelou desta forma, e ele não pode enganar nem ser enganado". A proposta da Igreja é apenas uma condição que nos explica o que foi ou não revelado por Deus.

P. De que certeza gozam as verdades e os mistérios da nossa fé?

R. Eles gozam de uma certeza que é mais do que metafísica e que excede todas as outras certezas; de modo que é impossível que seja de outra forma, [170] visto que se baseiam no testemunho de Deus, em quem nenhuma falsidade pode ser encontrada.

P. Quais são os principais atos de fé?

R. Os três seguintes: Credere Deo, Credere Deum e Credere in Deum, ou seja, Credere Deo quanto à primeira verdade reveladora, Credere Deum quanto à verdade revelada, ou seja, crer em sua existência, e Credere in Deum quanto ao fim último. Portanto, embora creiamos na Igreja Católica, não cremos na Igreja Católica. —Credimus Paulum, sed non in Paulum— "Cremos em Paulo, mas não em Paulo", diz Santo Agostinho. Tratado. Em Joana.

P. Quem é o sujeito da fé?

R . Que o próximo é o intelecto, onde ela é recebida como virtude intelectual. O sujeito quod é todo caminhante; e, portanto, somente o intelecto é o sujeito quo. A fé não é dada aos Bem-aventurados, porque eles desfrutam da clara visão de Deus, o que é incompatível com a obscuridade da fé. Pela mesma razão, não havia ninguém em Cristo que fosse sempre perfeitamente compreensivo. Os Anjos a tinham quando eram caminhantes. São Tomás I, p. 57, art. 5, ad. 3.

P. A fé sobrenatural é encontrada nos condenados?

R. Não; pois eles não são nem viajantes nem compreensivos, mas obstinados na maldade, destituídos de todo bem e auxílio sobrenaturais. As palavras de Tiago, capítulo 2, —daemones credunt, et contremiscunt— "os demônios crêem e tremem" são entendidas como referindo-se a uma fé natural, forçada pelos sinais que conhecem e, especialmente, pelos tormentos que sofrem. Nas almas do Purgatório, a fé permanece juntamente com a caridade e a esperança, porque ainda não veem aquilo em que creem. Os pecadores, que não são nem infiéis nem hereges, mantêm sua fé, embora lânguida e quase morta; pois —fides sine operibus mortua est— "a fé sem obras está morta". Os hereges se encontram destituídos da verdadeira fé sobrenatural; pois rejeitam sua razão formal, que é a revelação divina proposta pela Igreja. Eles creem no que querem e, o que não querem, negam. E por isso, mesmo no que diz respeito às verdades que parecem crer com verdadeira fé, não a têm na realidade, mas —opinionem quandam, secundum propriam voluntatem— "uma opinião qualquer, segundo sua própria vontade", como diz S. Tomás 2. 2. q. 5. art. 3.

Sobre a necessidade da Fé para nos salvar

P . A fé explícita em Deus, como autor e recompensador sobrenatural, é necessária para a salvação de todos os adultos que têm o uso da razão e necessitam de um meio? Antes de responder a esta pergunta, duas coisas devem ser observadas. Primeiro, há duas maneiras pelas quais algo pode ser considerado necessário: ou necessitando de um meio ou necessitando de um preceito. Diz-se que algo é necessário quando necessita de um meio para a salvação eterna, sem o qual não pode, de forma alguma, ser alcançado; e o mesmo ocorre com o Batismo para crianças, para sua justificação. Diz-se que algo é necessário quando necessita de um preceito que, em virtude de alguma lei ou preceito, deve ser praticado; mas se for absolutamente necessário não fazê-lo, o fim ainda será alcançado. Para os adultos, receber o Batismo é de fato necessário, mesmo que possam recebê-lo; e se não puderem recebê-lo por algum motivo, ainda assim serão salvos, tendo a verdadeira intenção de serem batizados.

Assumimos a segunda, que a saúde sobrenatural se manifesta de duas maneiras, a saber, primeira e segunda, ou seja, de graça e glória. E o que se diz ser necessário para uma deve também ser entendido como necessário para a outra. Esta suposição.

R . Essa fé é necessária aos adultos, pois necessitam de um meio para a sua salvação, segundo o teor da pergunta. Isto é evidente nas palavras do Apóstolo ad Hebre. 11, onde diz: —Sine fide autem impossibile est placere Deo— "Sem fé,

entretanto, é impossível agradar a Deus". —Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et questionantibus se remunerator sit— "É necessário crer naquele que se aproxima de Deus, pois Ele existe, e é remunerador daqueles que o procuram". Isto também é provado pelo Concílio de Trento, no lugar acima mencionado, onde chama a fé de fundamento e raiz de toda justificação. Pelas razões expostas acima, o Papa Inocêncio XI reprovou a seguinte proposição: —Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris— "Só a fé em um Deus é vista como necessária pela necessidade do meio, mas não a explícita do remunerador". O mesmo se infere do 23, que foi reprovado pelo mesmo Pontífice, que dizia: —Fides late dicta ex testimonio creaturarum, similique motivo ad justificationem sufficit— "A fé, dita amplamente, pelo testemunho das criaturas, e por motivo semelhante, basta para a justificação". [172]

P. Após a Queda de Adão, e antes do Evangelho, a fé em Cristo, pelo menos implícita, era necessária para a salvação?

R. Sim; pois, tendo o pecado sido assumido e tendo em vista a providência presente de Deus, ninguém poderia ser salvo, exceto Cristo, o Salvador e Mediador. E assim, pelo menos a fé implícita em Cristo era necessária para que todos fossem salvos. Dizemos o mesmo sobre o mistério da Santíssima Trindade. Dissemos que a fé, pelo menos implícita, era necessária; pois alguns também tinham fé explícita em ambos os mistérios, como adverte São Tomás 2:2, q. 2, art. 7 e 8.

P. Supõe-se que a promulgação do Evangelho exija fé explícita nos mistérios da Trindade e da Encarnação para que todos

sejam salvos?

R. Sim, como se depreende de São Marcos, capítulo 16, nestas palavras: —Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur— "Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado". Também se depreende do Credo de Santo Atanásio, onde a fé em ambos os mistérios é proposta como necessária para a salvação eterna. Assim, São Tomás, cit.

P. Alguém pode ser salvo acidentalmente sem fé explícita nos dois mistérios mencionados?

R. Não; porque, embora a frase afirmativa não seja desprovida de fundamento em S. Tom. arte. 7. Anúncio. 3, defende mais expressamente a negativa em 3. Dist. 25. q. 2. arte. 2. quaestiunc. 2, onde diz que cumpriu e pregou o mistério de Cristo: —Omnes tenentur ad explicite credendum, et si aliquis instrutorem non haberet, Deus ei revelaet, nisi ex sua culpa remaneret— "Todos são obrigados a crer explicitamente, e se alguém não tiver um instrutor, Deus o revelará, a menos que permaneça por sua própria culpa".

P. A fé sem obras é suficiente para nos salvar?

R . Não, como é evidente na Epístola de Tiago, capítulo 2, nestas palavras: "Que fazemos, meu irmão, se temos fé, temos fé, e não obras? Que fazemos, temos fé para nos salvar?" E acrescenta: —Vé, eu te justifico ex operibus, e não ex fide tantum— "Vê, eu te justifico pelas obras, e não somente pela fé". E assim Lutero e Calvino erraram miseravelmente quando afirmaram que somente a fé era suficiente para nos salvar. Portanto, uma fé que opera pela caridade e nos compele a agir

de acordo com os mandamentos divinos é necessária para a nossa salvação, como Jesus Cristo disse àquele jovem crente: "Se vis ad vitam ingredi, serva mandata" — "Se queres entrar na vida, guarda os mandamentos".

P. Em que um adulto deve crer? Que per se loquendo todo adulto é obrigado a crer explicitamente, com necessidade de um meio, no que diz respeito ao princípio, meio e fim. O que diz respeito ao princípio é que existe um Deus sobrenatural, o Autor, recompensador dos bons e punidor dos maus. Nisso, cremos implicitamente na providência divina; que as boas obras agradam a Deus e as más O desagradam; e que a alma racional é imortal, para que depois desta vida possa receber na vida eterna a recompensa ou o castigo de acordo com suas obras. O que diz respeito ao meio são os mistérios da Encarnação do Filho de Deus, sua morte e ressurreição para nossa justificação. Em última análise, diz respeito ao fim da Santíssima Trindade, e que a glória eterna é dada aos justos e o castigo eterno aos ímpios.

Quanto aos outros mistérios, a fé explícita não é necessária; basta a fé implícita; pois os artigos acima mencionados contêm implicitamente tudo o que diz respeito à fé. Dizemos o mesmo sobre os mistérios que dizem respeito a Cristo; pois o conhecimento explícito de sua divindade e humanidade, e da redenção por meio de sua morte e ressurreição, são suficientes, visto que estes são os principais mistérios de sua Encarnação e da nossa salvação.

P. É capaz de absolvição aquele que sofre de ignorância vencível ou invencível dos ditos mistérios? **R**. Não, como é

evidente pela Proposição 64, condenada por Inocêncio XI, que dizia: —Absolutio est capax hominis, quamtumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, etiam si by negligentiam, etiam culpabilem nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis, et Incarnationis Domini nostri Iesu Christi— "A absolvição é capaz do homem, mesmo que trabalhe na ignorância dos mistérios da fé, ainda que por negligência, mesmo culpável, não conheça o mistério da Santíssima Trindade e da Encarnação de Nosso Senhor Jesus Cristo". No entanto, se o confessor prudente perceber que o penitente verdadeiramente se arrepende de sua ignorância passada e deseja sinceramente ser instruído nos ditos mistérios, deve dar-se ao trabalho de ensiná-los a ele de acordo com sua capacidade, e que ele deve acreditar neles, pelo menos quanto à sua substância, propondo-se a instruir-se neles com maior [174] pontualidade no futuro. E se, tendo feito isso, a pessoa se arrepender do ocorrido e realmente se propuser a melhorar sua condição, a juízo do Confessor, este poderá absolvê-la, a menos que considere mais apropriado adiar a absolvição para um momento mais oportuno. Os confessores devem observar que, embora os penitentes de talento limitado às vezes não saibam compreender plenamente o que lhes é pedido, conhecem a substância daquilo, e por isso é aconselhável usar perguntas reflexivas para verificar sua instrução.

De tudo o que foi dito, pode-se inferir que, se alguém se confessou tendo ignorância invencível ou vencível dos ditos mistérios, é obrigado a revalidar as confissões assim feitas, porque é incapaz de absolvição; assim como, pela mesma razão, deve revalidar aquelas que fez sem verdadeira dor.

O que deve ser acreditado na necessidade de preceito

P. Quais mistérios somos obrigados a crer por necessidade de preceito?

R . Todos os fiéis são obrigados a conhecer e crer explicitamente, desta forma, todos os mistérios contidos no Credo dos Apóstolos, e são quatorze, como diremos no Tratado da Doutrina Cristã. Devem também conhecer e crer nos sete Sacramentos, especialmente o Batismo, a Penitência e a Eucaristia, com as disposições necessárias para a sua devida recepção. E embora não sejam gravemente obrigados a conhecer os outros quatro, e não tenham necessidade de recebê-los, ou queiram recebê-los, a sua ignorância não é isenta de uma leve falta.

Também é necessário ter conhecimento explícito e fé nos preceitos do Decálogo e de nossa Santa Mãe Igreja, na Oração do Senhor e na Saudação Angélica. Da mesma forma, deve-se crer explicitamente nas quatro Últimas Coisas; na existência do Purgatório; na utilidade dos sufrágios; e no culto às imagens e relíquias sagradas. Deve-se também saber fazer o Sinal da Cruz, e cada um deve conhecer as principais obrigações pertinentes ao seu ofício e estado.

Tudo o que foi dito eles devem saber e crer, pelo menos em substância; para que, quando questionados, cada um possa responder de acordo com sua capacidade. Eclesiásticos, padres, confessores e curas devem ter um conhecimento mais completo de tudo o que foi dito, como professores que são do povo cristão e ministros dos mistérios de Deus. Os confessores devem perguntar a seus penitentes sobre a doutrina cristã; embora não tenham essa obrigação com relação a todos, mas apenas com relação àqueles que eles prudentemente temem que a ignorem, sem poderem atribuir uma regra certa a esse respeito, e assim é deixado ao julgamento prudente.

Se o Confessor encontrar um penitente, à beira da morte, ignorante dos mistérios da fé, procurará explicá-los-lhe da maneira mais fácil e inteligível que puder ou souber, começando pelo que é obrigado a saber por necessidade, e que crê explicitamente, e tudo o mais implicitamente, e que se arrepende da sua ignorância passada, com a firme resolução de se instruir mais cuidadosamente naquilo que deve, o mais depressa possível, se Deus lhe conceder vida e saúde para isso.

Os preceitos da Fé

P. Quantos são os preceitos da fé?

A. 1. São cinco, a saber: —Scire mysteria fidei— "conhecer os mistérios da fé"; —interius assentire fidei— "assentir interiormente à fé"; —exterius confiteri fidem— "confessar externamente a fé"; —interius non dissentire fidei— "não

discordar interiormente da fé"; e —exterius non deniale fidem— "não negar externamente a fé". Os três primeiros são afirmativos e os dois últimos são negativos. Os negativos ligam sempre e para sempre; e os afirmativos nos momentos específicos que diremos.

P. Existe um preceito para conhecer os mistérios da fé?

R. Sim, e obriga os adultos —semper et pro semper— "sempre e para sempre" a conhecê-los, como foi dito acima, e a não esquecê-los depois de os terem aprendido adequadamente; pois, embora este preceito seja afirmativo, inclui outro negativo. O preceito de conhecer os mistérios da fé é distinto daquele que nos obriga a praticar atos desta virtude; e, portanto, obriga diretamente —et per se— "e por si mesmo", e consequentemente haverá dois pecados distintos: não conhecer os mistérios da fé e não praticar atos de fé a respeito deles.

P . Existe algum preceito especial para crer nos mistérios divinos com fé sobrenatural?

R. Sim, e dizer o contrário é condenado pelo Papa Inocêncio XI em sua décima sexta proposição, que é a seguinte: —Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale, et secundum se— "A fé não é considerada sujeita a preceito especial, nem por si mesma". S. Tom. ii. 2. q. 2. P. Este preceito é divino ou eclesiástico?

R . É divino em substância, como transparece em muitos lugares da Sagrada Escritura. Pode-se também dizer, em certo sentido, que é eclesiástico, visto que, enquanto a Igreja nos ordena receber os Sacramentos, ela ao mesmo tempo nos

ordena os atos de fé necessários para sua devida recepção.

P. Quando o preceito —interius assentire fidei— "assentir interiormente à fé" obriga?

R. É obrigatório direta e —per se— "por si mesmo" em cinco ocasiões: na entrada, não física, mas moral, no uso da razão; quando é suficientemente proposto a um adulto que não conheceu previamente a fé; no momento e perigo de morte; pelo menos uma vez por ano; e, finalmente, quando surge alguma tentação grave contra a fé, que não pode ser vencida de outra forma senão pelo exercício das próprias ações. Nessas cinco ocasiões, o referido preceito é obrigatório direta e —per se—.

Requer o uso da razão na entrada moral; porque, uma vez que o homem a alcança, é obrigado a se converter a Deus, o que não pode fazer a menos que O conheça pela fé. Essa entrada da razão deve ser entendida não a partir do momento físico, mas a partir da entrada moral; isto é, quando o homem tem luz suficiente para conhecer a Deus, e os mistérios da fé lhe foram suficientemente apresentados, de acordo com sua capacidade, o que nem todos alcançam ao mesmo tempo, nem com a mesma igualdade. Pela mesma razão, a entrada moral deve ser entendida a partir do uso da razão, e não apenas da entrada física.

A segunda é obrigatória para os infiéis, assim que a fé lhes for suficientemente proposta; pois, tendo a obrigação de praticar todos os meios necessários para alcançar sua salvação, assim que souberem pela proposta suficiente da fé que ela é necessária para sua salvação, serão obrigados a dar

assentimento às suas verdades. Então se dirá que a fé foi suficientemente proposta ao infiel quando, com razões mais prováveis propostas por ministros adequados, sua maior credibilidade lhe for dada a conhecer sobre qualquer outra seita; pois, embora com relação a alguns tenha alguma probabilidade, é obrigado a abraçar o mais provável, como declarou o Papa Inocêncio XI, condenando a seguinte proposição: —Ab infidelitate excusatur infidelis ductus opinione probabili— "O infiel, conduzido por uma opinião provável, é desculpado da infidelidade".

O terceiro preceito mencionado, no artigo sobre a morte, é obrigatório; porque nessa ocasião as tentações são mais graves, e é preciso resistir a elas por meio da fé, como diz São Pedro I, Capítulo 5: —Cui resistite fortes in fide— "A quem resistir, seja forte na fé". Por essa razão, a Igreja ordena que, antes de receber os Sacramentos naquele artigo, os fiéis façam uma confissão de fé.

O quarto é obrigatório pelo menos uma vez por ano; pois, se o preceito da Confissão e da Comunhão é obrigatório pela disposição da Igreja uma vez por ano, quanto mais o preceito da fé deve ser obrigatório, visto que esta virtude é tão necessária, não apenas para alcançar a salvação, mas também para receber os próprios Sacramentos. Por esta razão, o Papa Alexandre VII condenou justamente esta proposição, que é a primeira entre outras que ele condenou: —Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei, et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium— "O homem nunca é obrigado, em qualquer momento de sua vida,

a realizar um ato de fé, esperança e caridade pelo poder dos preceitos divinos pertinentes a essas virtudes". Pela mesma razão, Inocêncio X condenou as duas seguintes. A primeira das quais, que é a décima sétima entre as reprovadas, disse: —Satis est actum fidei semel in vita elicere— "É suficiente realizar um ato de fé uma vez na vida". E a segunda, que é a 65ª, disse falando dos mistérios da Trindade e da Encarnação: —Suficiente illa mysteria semel credidisse— "É suficiente ter crido uma vez nesses mistérios".

Quanto à repetição desses atos, os teólogos morais não estão de acordo. Scotus é da opinião de que eles devem ser realizados em todos os dias festivos, e embora essa opinião não seja apoiada por nenhum texto, não é contradita pela razão natural; pois, se o homem justo vive pela fé —Iustus ex fide vivit— "O justo vive pela fé", sua vida espiritual será muito lânguida se ele viver no exercício dessa virtude apenas uma vez por ano. Por esta razão, Bento XIV, em sua Bula que começa com —Cum Religiosi—, exorta os párocos a dizer em voz alta, antes ou depois da missa paroquial, com o povo repetindo-os, os atos de fé, esperança e caridade, onde houver o costume de fazê-lo; e, onde não houver tal costume, tentar introduzi-los.

O quinto preceito é obrigatório quando ocorre uma tentação grave contra a fé, que não pode ser vencida de outro modo senão praticando atos desta virtude; porque o tentado é obrigado a usar todos os meios necessários para vencer a tentação, e no caso proposto não há outra opção senão exercê-los.

Além disso, somos obrigados a praticar atos de fé, com uma obrigação —per accidens— "por acidente", sempre que qualquer outro preceito seja obrigatório, para o cumprimento do qual eles são necessários; como é o caso do cumprimento dos preceitos da esperança, da caridade, da confissão, da comunhão e outros. Para a compreensão disso, deve-se notar que um preceito pode ser obrigatório direta e —per se— "por si mesmo", ou indiretamente e —per accidens—. É obrigatório no primeiro modo quando é obrigatório —ratione sui— "por razão própria". No segundo modo, quando é obrigatório em razão de outro preceito; por exemplo, o preceito da confissão anual obriga —per se— e diretamente que cada um dos fiéis confesse seus pecados graves uma vez por ano; e —per accidens—, ou indiretamente, a confissão também é obrigatória quando a pessoa que deve receber a comunhão está consciente de pecado mortal.

A diferença entre esses dois modos de obrigação é que, quando o preceito é obrigatório —per se— e diretamente, a omissão de seu cumprimento é um pecado distinto da omissão de outro preceito distinto, assim como a omissão da Confissão anual é um pecado distinto da omissão da Comunhão. Este não é o caso quando o preceito é obrigatório apenas —per accidens— e indiretamente; pois, nesse caso, sua omissão não é um pecado distinto daquele cometido no cumprimento do preceito em razão do qual é obrigatório. Portanto, alguém que já se confessou uma vez durante o ano, se mais tarde, por não se confessar, receber sacrilegamente a Comunhão na Páscoa, comete apenas um pecado de sacrilégio; pois, nesse caso, o preceito da Confissão é obrigatório apenas em razão do preceito da Comunhão.

Do preceito: exterius confitendi fidem

P. Existe um preceito divino para confessar a fé exteriormente?
R. Sim, como afirma São Paulo em sua Epístola aos Romanos, Capítulo 10. — “Porque com o coração se crê para a justiça, e com a boca se faz confissão para a salvação.” —
A razão nos convence disso mesmo, pois um homem constituído de alma e corpo deve confessar a fé em ambos e declarar-se fiel, especialmente quando a honra de Deus e o benefício do próximo o exigem. Assim, São Tomás II, 2, q. 3, art. 2.
P. Quando este preceito obriga especificamente?
R. Ele obriga direta e per se em cinco momentos específicos.
Primeiro, quando somos questionados sobre nossa fé pelo Juiz Tirano ou por outro membro de sua comissão.
Segundo, quando vemos imagens sagradas pisoteadas ou insultadas.
Terceiro, quando a confissão de fé é considerada necessária para confirmar a fé de outra pessoa, se nos sentirmos fortes o suficiente para fazê-lo.
Quarto, quando um adulto deve receber o Batismo.
Quinto, quando uma instituição canônica é recebida.
Este preceito é obrigatório, primeiro, quando o Tirano, ou qualquer autoridade pública, nos questiona sobre a nossa fé, porque então está interessada a causa pública da religião, e a honra e adoração devidas a Deus. Por esta razão, Inocêncio XI

proscreveu esta proposição 18: — “Se alguém for interrogado pela autoridade pública, confessar a fé em geral, como aconselho para glória de Deus e da fé; calar-se, como se não fosse pecaminoso em si mesmo, não o amaldiçoo.” — Não é contrário a esta confissão externa de fé não confessá-la na presença do Tirano, quando este não a questiona por motivos religiosos, mas por alguma outra razão particular relacionada à nação, país ou algo semelhante. Nem é contrário à fuga daquele que será interrogado, pois, ao fugir, ele manifesta sua crença; e mesmo que se julgue insuficiente para suportar os tormentos, ou se for alguém cuja vida seja notavelmente necessária ao bem comum da Igreja, deve fugir, como fez São Paulo quando fugiu na cesta do prefeito de Damasco. Santo Atanásio e outros fizeram o mesmo; e Jesus Cristo nos diz por meio de São Mateus, capítulo 10: — “Quando vos perseguirem nesta cidade, fugi para outra.” —

Mas, se a presença do sujeito é necessária para promover a fé e corroborar nela os fracos de coração, ele é obrigado a não fugir, mas a confessar com coragem constante a fé que professa. Prelados e pastores da Igreja só podem fugir se forem procurados para a morte, mas devem deixar seu rebanho provido de ministros adequados para suprir sua ausência. Se todo o rebanho for procurado, e a presença do pastor for necessária para fortalecê-lo e confirmá-lo na fé, ele será obrigado, por caridade e justiça, a dar a vida pelas ovelhas, e não a agir como um mercenário que, vendo o lobo se aproximar, foge e as abandona.

Quando uma pessoa em particular faz uma pergunta

sobre a fé, é necessário distinguir: ou, ao não confessá-la, priva-se Deus da honra que lhe é devida e o próximo da sua utilidade, ou não. Se for o primeiro caso, os fiéis têm a grave obrigação de confessar exteriormente a sua fé; se o último puder permanecer em silêncio, ou esquivar-se e desdenhar a pergunta, respondendo a quem a fez: Que te importa? Ou: Que te importa?

O mesmo deve ser dito, como adverte São Tomás 2:2 q. 3, art. 2 ad. 3, se não se deve seguir nenhuma utilidade da confissão da fé, mas sim que os ímpios devem ter ocasião de ousar insultar, perturbar e incomodar os fiéis com tais perguntas. A segunda é obrigatória, a confissão externa de fé, quando vemos violadas as imagens sagradas ou ridicularizadas as coisas da religião católica; porque, nestes casos, devemos atender a pagar a Deus com a confissão externa de fé, assim como aos Santos e à Religião, a honra e o culto de que se pretende que sejam privados. A terceira é que tal confissão é obrigatória quando se julga necessária para confirmar um próximo que vacila nela, como fez o invicto mártir São Sebastião para encorajar Marco e Marcelino, que vacilavam na fé, conseguindo, com sua gloriosa e pública confissão, confirmar não somente a eles, mas também a muitos outros, a ponto de se entregarem voluntariamente ao martírio. O quarto preceito é obrigatório para o adulto que vai ser batizado, porque ele deve conformar-se interior e exteriormente à fé que recebe no Batismo. O quinto preceito é obrigatório para quem recebe uma instituição canônica, um benefício de cura ou outro grau, à obrigação de ensinar. Este preceito é eclesiástico e está contido no Tridente, Sessão 24, Cap. 11, e Sessão 25, Cap. 2, bem como na Bula de Pio IV, In Sacramenta; confirma o decreto do Concílio e se estende a todos os professores e catedráticos de qualquer faculdade, e se estende aos prelados regulares, mesmo os das ordens militares, sob pena de privação de suas dignidades e ampla excomunhão.

Do preceito negativo: exterius non deniale fidem

P. Existe algum preceito negativo que nos obrigue sempre, e sempre, a não negar a fé exteriormente?

R. Sem dúvida, sim. Está registrado no formidável dito de Jesus Cristo, relatado em São Mateus, capítulo 10: — “Mas aquele que me negar diante dos homens, eu também o negarei diante de meu Pai” —.

Portanto, quem nega ser cristão, pontifício, papista etc., estaria negando a fé exteriormente; porque quem nega expressamente esses ditames nega expressamente ser um dos filhos fiéis da Igreja, e assim pecaria gravemente contra o dito preceito. No entanto, entende-se que, quando são negados na medida em que são distintivos da Religião Católica, não são tomados meramente como expressões da nação ou pátria; pois, então, não estaria negando a Religião, mas a pátria ou nação.

P. É lícito oferecer incenso a ídolos, ajoelhar-se diante deles ou prestar-lhes algum outro culto para evitar a morte?

R. Não; pois, mesmo quando falta o assentimento interno, é sempre uma negação externa da fé; e, se isso não é uma negação dela, dificilmente se pode propor qualquer caso em que o seja. Tampouco se pode admitir dissimulação material neste assunto, desde que ações externas denotem culto e veneração. Por esta razão, a Igreja [182] reprovou repetidamente certos ritos chineses, pelos quais se alegava prestar culto externo a Confúcio, um homem venerado entre os chineses, e culto interno a Jesus Cristo.

Você argumentará contra isso: Eliseu permitiu que Naamã se ajoelhasse no templo de Remom, na presença deste ídolo. E

Deus parece louvar a dissimulação de Jeú em fingir que queria sacrificar a Baal, então etc.

A. Quanto ao primeiro, Eliseu apenas permitiu que Naamã, o sírio, acompanhasse seu senhor ao templo de seu ídolo, servindo-o ali politicamente, da maneira que um servo cristão serviria sua amante muçulmana, sem de forma alguma interferir em sua falsa religião. Quanto ao segundo, dizemos que Jeú pecou em sua dissimulação, e é louvado por Deus apenas por seu zelo em acabar com os falsos profetas de Baal e destruir sua adoração.

P. Há escassez de assunto neste preceito?

R. Não; e, portanto, é sempre uma falta grave negar a fé exteriormente, mesmo no mais leve aspecto, e só pode ser uma falta venial por falta de perfeita deliberação; assim como se alguém, sem isso, citasse Gênesis em vez de Êxodo, ou um capítulo deste livro em vez de outro, o que, se o fizesse de modo a não se lembrar prontamente, não pecaria gravemente, nem mesmo levemente, por fazê-lo — "por deslize de língua" —, ou por esquecimento.

Sobre o preceito de não usar as vestes ou outros sinais dos infiéis

P. É lícito aos católicos ocultar sua fé usando vestimentas de infiéis?

Para responder a essa pergunta, deve-se observar que as vestimentas dos infiéis podem ser consideradas de três

maneiras.
Primeiro, de acordo com o costume de seu país ou reino, e sem qualquer consideração pela religião que professam.
Segundo, para protestar contra sua seita ou religião falsa; como entre os turcos e mouros, é costume usar a imagem de Maomé nas suas.
Terceiro, para distinguir alguns sectários de outros, sem levar em conta a religião; como em Roma, o chapéu vermelho era usado para distinguir judeus de não judeus.
Quanto ao primeiro tipo de vestimenta, não há dúvida de que é lícito aos católicos usá-la, pois a religião não está de forma alguma misturada com ela. Isso sendo assumido:
A. 1. Que é inteiramente ilícito para um católico desejar usar as vestes de infiéis do segundo tipo para ocultar sua fé; porque sua instituição primária visa protestar contra sua falsa religião, e assim como é sempre ilícito protestar contra ela, também o é seu uso. Mas, se um viajante, despojado de suas próprias roupas por ladrões, não tivesse outras vestes à mão para cobrir sua nudez ou se proteger do frio, além das mencionadas, ele poderia usá-las; pois, em tal caso, ninguém poderia julgar com prudência se ele as estava usando em protesto contra a falsa religião ou para ocultar a verdadeira.
A. 2. Que o uso da terceira classe de vestimentas é permitido aos católicos, desde que haja justa causa para tal, visto que não são instituídas para protestar contra a religião, mas para distinguir pessoas e sua condição. A exceção é feita se forem acompanhadas de algum outro sinal que manifeste a seita, como se a imagem de Maomé ou de algum outro ídolo

estivesse gravada nelas.

P. Se um príncipe infiel ou herege ordenasse que todos dentro de seus domínios usassem tal vestimenta ou símbolo em protesto ou homenagem à sua falsa religião, poderiam católicos, súditos ou estrangeiros, usá-lo para escapar da morte com a qual ele os ameaçava?

R. Não, pelo motivo já exposto. Isso também é afirmado em duas Bulas de Paulo V. Veja também a Constituição — “Entre todos os povos” — (Inter omnigenas) de Bento XIV.

Do que foi dito, infere-se, primeiro, que no momento da morte, ou em extrema necessidade, é lícito aos hereges irem ao templo para receber o Batismo ou outros Sacramentos, e que sejam administrados validamente; porque os Sacramentos não são próprios de nenhuma seita, mas sim da Igreja Católica.

Segundo, infere-se que um católico pode legalmente comparecer aos casamentos e funerais de hereges, desde que haja uma causa justa e para manter a amizade, desde que não se misture com eles e comunique com eles em seus ritos e cerimônias.

Terceiro, infere-se que é lícito a um católico, para evitar a morte [184] ou outros danos graves, comer carne em dias proibidos pela Igreja em uma terra de hereges, porque comê-la pode ser justificado por várias razões, e os preceitos da Igreja não obrigam a tal prejuízo.

Mas não será lícito, nem mesmo para salvar a própria vida, usá-los na presença daqueles hereges que os comem como um sinal da liberdade de sua seita, pela razão tantas vezes declarada. Em que casos os católicos podem disputar com os hereges sobre questões de religião, e que tipo de pessoas podem fazê-lo, é proposto no Compêndio Latino, ponto 9, ao qual nos referimos, pois não consideramos este

ponto necessário para o propósito desta Summa.

Sobre a infidelidade, sua natureza e divisão

P. Quais pecados são cometidos contra a fé?
R. Existem pecados de omissão e de comissão. Os primeiros vão contra os seus preceitos afirmativos, e os segundos, contra os seus negativos. O primeiro que os viola é a infidelidade, que discutiremos mais adiante.

P. O que é infidelidade e de quantas maneiras ela ocorre?
A. O que em comum é — “falta de fé” — (Carentia fidei).
É dividida em negativa, privativa e positiva.
A negativa é — “falta de fé naqueles que nunca ouviram falar da fé” — (Carentia fidei in illis, qui numquam de fide audierunt).
Não é um pecado, mas sim o castigo do primeiro pecado; nem quem a tiver será condenado por isso, mas por outros pecados pessoais, como diz São Tomás (2. 2. q. 10. art. 1).
É por isso que a Igreja condenou esta proposição 68 de Bayo: — “A infidelidade puramente negativa, naqueles em quem Cristo não foi pregado, é pecado” — (Infidelitas pura negativitate in iis, in quibus Christus non est praedicatus, peccatum est).
O privativo é — “falta de fé naqueles que, tendo ouvido algo da fé, ao menos de modo confuso, não se importam mais em

ouvir, nem em procurá-la” — (Carentia fidei in illis, qui cum aliquid de fide, saltem in confuso audierunt, non curant amplius audire, nec de ea se instruere).

É uma falta grave, e muitos turcos, sarracenos e outros infiéis são culpados dela, os quais, tendo conhecimento da verdadeira fé, não se preocupam em ser instruídos nela, mas sim resistem a ela.

A infidelidade positiva é — “falta de fé naquele que resiste pertinazmente à fé proposta, ou defende o contrário” — (Carentia fidei in eo qui fidei propositae pertinaciter resistit, aut contrarium defendit).

Este é, segundo São Tomás, o pecado da infidelidade, o mais grave de sua espécie, por destruir o fundamento de todas as virtudes, que é a fé.

Ela se manifesta de três maneiras, a saber: paganismo, judaísmo e heresia.

Esta é sua divisão adequada, como prova São Tomás (2. 2. quaest. 10. art. 5).

P. O que é paganismo?

A . O que é — “rejeição pertinaz da fé não recebida” — (Recessus pertinax a fide non suscepta).

P. O que é judaísmo?

A. O que é — “rejeição pertinaz da fé recebida em figura” — (Recessus pertinax a fide suscepta in figura).

P. O que é heresia?

A. O que é — “rejeição voluntária e pertinaz da doutrina e da verdade da fé já recebida” — (Recessus voluntarius et pertinax a doctrina et veritate fidei jam susceptae).

Entre essas espécies, a heresia é a mais grave absoluta e intensivamente, porque supõe mais luz e conhecimento no assunto sobre a fé e suas verdades, às quais resiste obstinadamente.

O paganismo é o mais grave extensivamente, porque se opõe a todas as verdades da fé.

O judaísmo pode ser chamado o maior de todos, não na medida em que é infidelidade, mas na medida em que inclui um ódio obstinado a Jesus Cristo.

Sobre a comunicação com os infiéis

A comunicação entre fiéis e infiéis pode ser das três maneiras seguintes, a saber: formal, sagrada e civil.

Será formal se a comunicação for feita com eles nos próprios exercícios de sua infidelidade.

Será sagrada quando for comunicação nos atos de nossa religião; e civil quando for em assuntos seculares e civis.

A primeira é proibida aos fiéis pela lei natural e divina, como já dissemos.

A segunda é proibida pela Igreja no que diz respeito aos sacramentos e sacrifícios; e, portanto, o casamento de um fiel com um infiel é nulo.

Somente um infiel que não tenha sido excomungado pode assistir ao sacrifício da missa, desde que haja esperança de sua conversão.

Eles também podem ser admitidos à missa dos catecúmenos, isto é, até o ofertório — “missa dos que ainda não são plenamente iniciados na fé” —, bem como aos sermões e orações privadas.

A terceira comunicação, embora não proibida pela lei natural ou divina, foi proibida pela Igreja em alguns [186] casos relativos aos judeus.

Veja — “Compêndio Latino, ponto 3” — (Comp. Latino punt. 3).

P. É lícito aos fiéis vender aos infiéis coisas que eles usarão indevidamente para seus falsos sacrilégios e ritos?

R. Ou tais coisas são, por sua natureza, determinadas para este fim, ou lhes são indiferentes, ou para outro.

Se for o primeiro caso, sua venda é ilícita; e, portanto, será ilícito fazer ídolos para eles, construir mesquitas para eles etc.

Se for o último caso, a venda será lícita.

Veja São Tomás — “Suma Teológica, II-II, questão 169, artigo 2, resposta à quarta objeção” — (2. 2. q. 169, art. 2. ad 4).

Da heresia e da apostasia

P. O que é heresia?

R. Que é — “erro voluntário e pertinaz contra alguma verdade da fé já recebida” — (Error voluntarius et pertinax contra aliquam veritatem fidei jam susceptae).

É chamado de erro porque seu assentimento é falso; voluntarius, porque sem vontade não há culpa; pertinax, isto é, conhecendo a definição da Igreja, ele não a assente, mas discorda; contra aliquam veritatem, pois se estivesse em erro

em todos os aspectos, seria um apóstata; fidei jam susceptae, porque se não a tivesse recebido previamente, seria um pagão ou um judeu.

P . Seria herege aquele que, por medo ou sem medo, oferecesse incenso aos ídolos ou fizesse qualquer outra coisa contrária à fé, mas sem erro interior?

R. Não, pois não há heresia sem dissidência voluntária e erro interior em relação à fé.

Pela mesma razão, não é herege aquele que involuntariamente sofre graves tentações contra a fé ou de blasfêmia contra Deus e seus santos.

A melhor maneira de superá-las é desprezá-las completamente ou desviar os pensamentos para outras coisas.

P. Aquele que duvida da fé é herege?

R . A dúvida pode ser positiva ou afirmativa, e negativa ou suspensiva.

A primeira ocorre quando, sabendo que a Igreja definiu alguma verdade como de fé, duvida-se de sua certeza.

A segunda ocorre quando, surgindo a dúvida, o julgamento é suspenso.

No primeiro caso, será heresia duvidar da verdade definida, porque quem assim duvida julga virtualmente que o testemunho de Deus não é infalível, ou que a definição da Igreja não é uma regra certa de nossa fé.

No segundo, não é assim, porque não há assentimento contrário à verdade revelada, mas sim uma suspensão [187] do assentimento.

Para resolver prudentemente em casos particulares, deve-se

considerar a condição da dúvida e da pessoa.

Não dar crédito à revelação privada, se se sabe que ela é certamente de Deus, é heresia; embora quem a negasse não seria reputado no foro externo como herege, nem estaria sujeito às penalidades impostas pela Igreja contra aqueles que o são, porque no foro externo não se opôs à sua definição, nem às verdades que ela propõe.

Quem negasse uma proposição deduzida de outra proposição imediata de fé não seria herege, por exemplo, negando esta: — "Cristo é capaz de rir" — (Christus est risibilis), que é imediatamente deduzida desta outra proposição de fé: — "Cristo é homem" — (Christus est homo), porque a primeira não é imediatamente revelada; mas deveria ser punido como herege, por apresentar fundamentos suficientes para ser reputado como tal.

P. Em que consiste a pertinácia necessária para a heresia?

R . Em discordar da verdade da fé depois de ela ter sido suficientemente proposta; e, portanto, não é necessária nenhuma demora, visto que a discordância pode ser verificada instantaneamente.

São Tomás (2. 2. q. 11. art. 2).

Disto se segue que será herege aquele que discorda das verdades da fé, propostas pelo bispo ou inquisidor como reveladas; porque, uma vez propostas como tais por esses distintos ministros da Igreja, devem ser consideradas suficientemente propostas.

Nem será suficiente, para desculpar alguém que discorda da fé, dizer que não as considera suficientemente propostas em tal

caso; pois ele próprio está manifestando sua pertinácia em não crer; e, se tal desculpa fosse válida, não haveria herege que não pudesse, por meio dela, curar sua heresia.

P. É necessário que alguém seja propriamente herege para ter recebido a fé através do Batismo?

R. Não; basta discordar da verdade revelada, que se acredita estar suficientemente proposta; pois a malícia da heresia consiste formalmente nessa discordância.

Por esta razão, um catecúmeno não batizado, ou alguém que recebeu o Batismo de forma inválida ou por ficção, pode ser formalmente herege; embora aqueles que não são batizados não possam ser punidos pela Igreja, visto que não são seus súditos; e assim, em todos os casos em que se verificar que não receberam realmente o Batismo, a Igreja não pode proceder contra aquele que discorda das verdades reveladas.

Em caso de dúvida, o Batismo deve ser presumido válido, desde que se confirme que foi recebido.

P. O que é apostasia?

R. Que é — “rejeição pertinaz do homem batizado de toda a fé, ou pelo menos de suas principais verdades” — (Recessus pertinax hominis baptizati a tota fide, vel saltem a praecipuis ejus veritatibus).

Não se distingue em espécie da heresia, pois ambas têm o mesmo objeto específico, a única diferença sendo que sua extensão, na apostasia, é maior; o que é acidental à espécie, e apenas uma circunstância agravante notável dentro dela.

A apostasia pode incluir paganismo ou judaísmo, e então será distinguida em espécie da heresia em razão deles.

Por esta razão, São Tomás diz: — “A apostasia não implica uma espécie determinada, mas uma circunstância agravante” — (Apostasia non importat determinatam speciem, sed quamdam circumstantiam aggravantem, II. II. q. 12. art. 1. ad. 3).

A própria definição de apostasia declara suficientemente como o apóstata se distingue do herege; pois é claro que este último nega alguma ou algumas das verdades da fé, e o primeiro todas, ou as mais principais.

Divisão e penas da heresia

P. De que maneira algo é heresia?

R. Em primeiro lugar, ela se divide em material e formal, como dito por Francisco Suarez. Heresia material é quando alguém crê ou pronuncia algo contrário à fé, sem saber que é assim. Isso não é propriamente o pecado de heresia, embora às vezes possa haver culpa nisso, como se um católico fosse visivelmente ignorante de alguma verdade de fé e, por causa dessa ignorância, errasse sobre ela. Heresia formal ocorre quando alguém crê ou fala algo contrário à fé, sabendo que é assim.

Em segundo lugar, a heresia se divide em pura interna, pura externa e uma mistura de interna e externa. Se o erro

permanecer apenas na mente, sem se manifestar de forma alguma externamente, será pura interna. Se um erro que não está na mente se manifestar externamente, será pura externa. E, finalmente, será uma mistura de interna e externa, quando o erro interno se manifestar suficientemente externamente, da maneira que explicaremos mais adiante. A terceira pode ser — haeresis manifesta per se, occulta per accidens et manifesta omnibus modis ("heresia manifesta por si, oculta por acidente e manifesta em todos os modos"). Esta última ocorrerá quando o erro mental for revelado na presença de uma ou mais pessoas, e a primeira quando, embora se manifeste externamente, não houver testemunha dessa manifestação; como se Pedro, sozinho, trancado em seu quarto, dissesse em voz submissa, e sem que ninguém o ouvisse: "Cristo não é Deus verdadeiro", e acreditasse nisso em sua mente.

P. Quais são as penas impostas aos hereges?

R. Que há penas temporais e espirituais gravíssimas impostas contra eles. As penas temporais são confisco de propriedade, infâmia, impedimento de obter honras, dignidades ou cargos, prisão perpétua e pena de morte. As penas espirituais são irregularidade, privação de poder espiritual — não de ordem, mas de jurisdição —, impedimento de obtê-lo no futuro; e, se a heresia for pública, privação de sepultamento eclesiástico. A mais notória é a excomunhão maior promulgada contra o herege, e por isso trataremos apenas dela aqui.

P. Um herege interno puro incorre nessa excomunhão?

R. Não, porque a Igreja não é juíza do ocultismo. Nem um herege externo puro incorre nela, pois não é um verdadeiro

herege; nem aquele que, embora manifeste seu erro mental, não peca absolutamente, ou não comete uma falta grave em sua manifestação — como se o manifestasse em confissão, ou fora dela para se aconselhar. Portanto, somente aquele que é tanto um herege interno quanto externo incorre nessa excomunhão, pois somente ele é um herege perfeito.

P. Um herege — manifestus per se et occultus per accidens (“manifesta por si e oculta por acidente”) — incorre nessa excomunhão?

R. Sim, porque sua heresia já está sujeita ao julgamento da Igreja por sua manifestação; embora per accidens, e por falta de testemunhas, não possa ser provada ou punida. Com isso, podemos facilmente responder aos argumentos que geralmente são apresentados contra ela, sem precisar nos deter neles.

P. Que palavras ou sinais bastarão para indicar que um herege ou uma heresia é uma mistura de interno e externo?

R. Duas coisas são necessárias [190] para que assim seja, a saber: que o sinal seja completo e adequado, capaz de manifestar o erro interno, ou que o manifeste, considerando as circunstâncias do lugar, tempo ou pessoa; e que os sinais ou palavras sejam de natureza grave em matéria de heresia. Mantendo essas duas regras em mente, será fácil resolver muitos casos propostos pelos autores, sem que seja necessário nos determos em sua individualização.

P. A ignorância isenta alguém da heresia e da excomunhão?

R. 1. Que a ignorância grosseira e supina isenta alguém dessa culpa e da excomunhão incorrida, porque aquele que é assim ignorante não se opõe obstinadamente à autoridade da Igreja

ou às verdades reveladas.

R. 2. Que a ignorância fingida não isenta alguém da censura se ela surge de uma vontade depravada de errar mais livremente na fé e de se opor mais livremente à autoridade da Igreja; pois aquele que escolhe ser ignorante assim odeia estar sujeito a ela e despreza sua autoridade e, consequentemente, é um herege. Mas, se tal ignorância surge apenas do tédio ou da negligência em conhecer a verdade, ela isentará alguém da heresia e da excomunhão, na medida em que aquele que a possui não se declara obstinado contra a autoridade da Igreja, mas sim se supõe disposto a abandonar seu erro e abraçar sua doutrina, entendendo-a como uma questão de fé.

P. Quem são entendidos por credentes, fautores, receptatores e defensores dos hereges?

R . Credentes são aqueles que concordam com seus erros, sejam eles comuns ou particulares, desde que manifestem exteriormente seu consentimento. Eles são verdadeiros hereges e, portanto, como estes, estão sujeitos à excomunhão. Fautores são aqueles que, por comissão ou omissão, favorecem os hereges — como aquele que não denuncia quem o é, aquele que, quando questionado sobre isso, mantém silêncio sobre a verdade, e aquele que elogia um herege como um homem bom e justo. Mas, para serem propriamente fautores, eles devem favorecer o herege como tal, e não por qualquer outro respeito. Receptatores são aqueles que os recebem em suas casas ou lhes dão abrigo em outras, mesmo que o façam apenas uma vez. Finalmente, por defensores são entendidos [191] aqueles que defendem suas pessoas ou erros.

Todos os acima mencionados incorrem em excomunhão e outras penalidades impostas quando realmente acreditam, favorecem, recebem ou defendem hereges como tais, mas não se o fazem por outros motivos, como parentesco, amizade, civilidade ou outros que não tenham conexão com a religião.

P. Quem pode absolver de heresia?

R. Somente o Papa, em casos formais externos, exceto em caso de artigo ou perigo de morte, caso em que qualquer sacerdote pode fazê-lo, mesmo que excomungado ou degradado, não havendo outro que o faça — como diremos mais pertinentemente ao falar do Sacramento da Penitência. Se o herege comparecer perante o bispo ou perante os inquisidores, se houver, estes podem absolvê-lo em ambas as jurisdições, como diz Bento XIV — De Synodo Dioecesana, cap. 4, n. 5 (“Sobre o Sínodo Diocesano, capítulo 4, número 5”).

P. O que deve fazer um herege para obter a absolvição na jurisdição interna?

R. Deve recorrer à Sagrada Penitenciária, ocultando o seu nome, a fim de obter o poder de ser absolvido por qualquer confessor aprovado pelo Ordinário. Ou deve comparecer perante o Bispo, ou perante os Inquisidores, se houver, para que, tendo abjurado a sua heresia, possa então ser absolvido por qualquer confessor. Caso contrário, não pode ser absolvido nem pelo Bispo nem pelos Inquisidores, como o próprio Bento XIV adverte no lugar citado. Nem a Bula da Cruzada nem qualquer outro Jubileu, mesmo que plenário, concede o poder de absolver do crime de heresia, a menos que seja claramente declarado — como declarou Gregório XIII em seu Motu Proprio Officii nostri partes (“As partes do nosso ofício”). Alexandre VII também declarou o mesmo, omitindo outros Sumos Pontífices que fizeram o mesmo.

Sobre a obrigação de denunciar os hereges, os suspeitos de heresia e os livros proibidos

P. O que é denúncia?

R. Que é — Delatio criminis facta Superiori (“Denúncia de um crime feita ao Superior”). Divide-se em evangélica e judicial. A primeira é aquela que se faz ao Superior como a um pai, e a segunda aquela que se faz como a um juiz; e disto trataremos aqui. Há duas diferenças entre ela e a acusação. Primeira: na acusação, o acusador é obrigado a provar o crime, visto que é ele quem peticiona no julgamento, mas não quem denuncia, cuja intenção é apenas fazê-lo saber ao superior. Segunda: o acusador pede a vindicação do criminoso, e o denunciante nada pede, mas deixa tudo ao arbítrio do Superior, para que este aja como julgar mais conveniente.

P. Quem não consegue provar o crime é obrigado a denunciar o herege?

R. É verdade, e o Papa Alexandre VII condenou o oposto na seguinte proposição, que é a 5ª — Quamvis evidenter tibi constet Petrum esse haereticum, non teneris denuntiare, si probare non possis (“Ainda que te conste evidentemente que Pedro é herege, não estás obrigado a denunciá-lo, se não podes prová-lo”).

P. A denúncia de um herege pode ser omitida em nome da

correção fraterna?

R. Não. Isso foi declarado pelo próprio Alexandre VII em sua Constituição, que começa assim — Licet alias (“Ainda que de outro modo”). E assim, todos os que têm conhecimento de um herege são obrigados a denunciá-lo, a menos que o saibam sob o sigilo inviolável da confissão sacramental. E isso é verdade mesmo que o herege tenha se arrependido e mesmo que tenha falecido. Ninguém está isento dessa obrigação — nem pais, filhos, irmãos, maridos ou esposas — porque a heresia, sendo um crime que cede em detrimento do bem comum da Igreja, prevalece sobre todos os outros interesses particulares.

Ninguém pode absolver alguém da excomunhão em que incorre quem não denuncia um herege o mais cedo possível antes de fazer a denúncia; e, se omitir deliberada e culposamente, é suspeito de heresia por sua omissão. No entanto, se o penitente não tivesse conhecimento da obrigação de denunciar e seriamente pretendesse fazê-lo o mais cedo possível após a confissão, poderia ser absolvido; pois, por um lado, presume-se que não incorreu em excomunhão e, por outro, acredita-se bem disposto.

Duas coisas devem ser observadas sobre este ponto. Primeiro, ninguém pode ser denunciado apenas pela menor suspeita de ser herege, nem por ouvir isso de pessoas que merecem pouca fé [193], porque sem uma base séria não se pode expor o próximo a um perigo tão conhecido de infâmia. Segundo, o preceito da denúncia apenas vincula prout nunc (“enquanto agora”), o próprio herege persistente. E, portanto, um homem

simples ou um pregador piedoso não deve ser denunciado apenas por ouvir alguma proposição herética ou errônea proferida por ignorância ou inadvertidamente.

P. O que é suspeita?

R. Que é — Opinio mali ex levibus indiciis proveniens (“Opinião de mal fundada em leves indícios”). A heresia pode ser de três tipos: leve, veemente e muito veemente. Leve é aquela que surge de leis conjecturais e, portanto, desaparece com uma leve defesa. Veemente é aquela que se baseia em princípios sólidos e que frequentemente concluem que a pessoa que faz ou diz tais coisas é um herege, como a pessoa que não se revela aos hereges ou é solícita na confissão. Mais veemente é aquela que se origina de ditos ou atos que compelem o Juiz a se convencer de que seu autor é um herege, como aqueles que veneram ídolos, comungam in sacris (“em atos sagrados”) com hereges, realizam cerimônias judaicas, turcas e outras semelhantes.

P. Quais livros devem ser considerados proibidos?

R. Existem inúmeras Bulas Papais e Decretos dos Sumos Pontífices que proíbem a leitura, a retenção, a defesa e a impressão de livros por hereges e outros autores que desprezam a fé católica, sob penas gravíssimas; e seria ir além do nosso escopo tentar enumerar todas as suas disposições sobre este ponto; portanto, limitar-nos-emos às mais essenciais e precisas.

Dizemos, então, que, de acordo com as disposições dos Sumos Pontífices, o Santo Tribunal da Inquisição da Espanha proíbe, sob pena de excomunhão maior latae sententiae

(“automática, pelo próprio fato”), a retenção ou leitura de livros por hereges que tratem de religião. Incluem-se nesta regra aqueles que tratem da Sagrada Escritura, dos mistérios da fé, do culto divino, ou que escrevam sobre teologia sagrada, ou sobre a vida dos santos, ou sobre as histórias dos monges ou do clero — mas não se o seu assunto for político ou natural. Pelo nome de livro entende-se também qualquer oração, sermão ou disputa que contenha heresia. Os autores [194] que admitem escassez de matéria sobre o acima exposto reduzem-na a pouquíssimas linhas; e mesmo qualquer lição, por mais breve que seja, não estará isenta de culpa venial, sendo deliberada. Para incorrer na referida excomunhão, é necessário que os referidos livros sejam retidos ou lidos scienter (“conscientemente”); mas aquele que os dá a outro para que os leia enquanto os ouve incorrerá nela.

De acordo com o teor da Constituição de Júlio III, que começa assim — Cum meditatio (“Quando a meditação”), os livros acima mencionados devem ser entregues realiter et cum effectu (“real e efetivamente”) aos Bispos ou Inquisidores, onde os houver, sob pena de excomunhão maior. Portanto, ninguém pode queimá-los por sua própria iniciativa, nem entregá-los a quem tenha licença para ler livros proibidos. Entende-se que isso se aplica quando estiverem sob pena de excomunhão; pois, se não estiverem, podem fazer com eles o que quiserem, desde que alienem a propriedade, ou a percam queimando-os, ou os entreguem a alguém que tenha essa licença; e, portanto, não podem emprestá-los, pois isso não constitui perda de propriedade.

Nos Índices Tridentino e Romano encontram-se muitos livros proibidos, reduzidos a três classes. Na primeira, encontram-se os de Lutero, Calvino e outros hereges, que são proibidos por respeito aos seus autores e, portanto, são geralmente proibidos, independentemente do seu tema. Na mesma classe encontram-se livros de hereges, impressos ou a serem impressos, contendo proposições — sapientes haeresim, temerarias ou similares ("que cheiram a heresia, temerárias ou semelhantes"). Na segunda classe encontram-se livros de católicos, proibidos não pelos seus autores, mas por conterem doutrina herética ou errônea, ou por suscitarem suspeitas de heresia. Estes são proibidos sob pena de excomunhão ampla e irrestrita. Na terceira incluem-se muitos outros conteúdos do Índice acima mencionado, como aqueles que tratam de magia, astrologia judicial e aqueles que ofendem a honra ou a reputação do próximo, ou que provocam impureza.

Também é proibido ler ou imprimir as Sagradas Escrituras em língua vernácula, a menos que sejam obtidas as devidas licenças. A este respeito, deve-se ter em mente o edito da Inquisição Espanhola de 1796. E deve-se notar [195] que os livros proibidos em uma língua são proibidos e condenados em todas, como é evidente pela instrução adicionada às regras do Índice pela autoridade de Clemente VIII.

Oitavo Tratado: Sobre Esperança e Medo

Servindo ao santo temor de Deus, para que a esperança não degenere em presunção temerária, pareceu oportuno uni-los neste tratado, seguindo o Doutor Angélico em 2. 2. q. 40. e seguintes.

Sobre a essência e os preceitos da Esperança

P. O que é Esperança?

R. O que é — “virtude sobrenatural, pela qual esperamos alcançar a bem-aventurança com o auxílio de Deus.” Seu objeto formal é Deus; e os outros bens que esperamos d’Ele são objetos secundários. É uma virtude teologal, pois olha para Deus — “enquanto nos beatifica, ou concede os auxílios para alcançar a bem-aventurança.” Distingue-se da fé e da caridade por ter um objeto formalmente diverso; pois a fé olha para Deus — “enquanto é testemunha verdadeira”; a caridade — “enquanto é em si o Bem”; e a esperança — “enquanto é o nosso Bem.”

P. De que muitas maneiras a esperança existe?

R. 1. Duas: atual e habitual. O atual é o próprio ato pelo qual esperamos em Deus; e o habitual é o hábito infundido por Deus

para nos fazer esperar mais facilmente n'Ele. Você dirá: o motivo da esperança é — "um bem árduo" —; portanto, não pode haver facilidade em obtê-la.

R. 2. Admitindo o antecedente e negando a consequência; pois, embora, dada a nossa fraqueza, o bem que esperamos obter seja difícil, não o é por parte de Deus, por causa da ajuda que Ele fornece para sua obtenção; como se vê em muitos santos, que, pela esperança da bem-aventurança eterna, sofreram dificuldades muito graves, não apenas com facilidade, mas também com alegria.

P. Em quem se encontra a virtude da esperança?

R . Nos justos viajantes, nos pecadores fiéis que não cometeram o pecado do desespero, o único que destrói diretamente a esperança. Encontra-se também nas almas do Purgatório, porque ainda estão privadas da posse do Bem Supremo. A virtude da esperança teologal não se encontra nos infiéis ou hereges, pois não pode ser encontrada sem o seu fundamento, que é a fé, da qual ambos carecem. Nem se encontra nos condenados, porque são absolutamente desesperançados de alcançar a felicidade eterna. Pela razão oposta, a saber, porque já a possuem, os bem-aventurados não a possuem, assim como não se encontrou em Cristo, que desde a sua concepção foi compreensivo e bem-aventurado.

P. Existe um preceito afirmativo especial de esperança?

R. Sim, como é evidente no Salmo 4 — "Esperai no Senhor" — e em muitos outros lugares da Sagrada Escritura. O mesmo é evidente na primeira proposição entre aquelas condenadas pelo Papa Alexandre VII. Esta virtude também tem seus

preceitos negativos, que obrigam semper et pro semper, como veremos mais adiante.

P. Quando o preceito afirmativo da esperança obriga per se?

R. Nas cinco vezes seguintes: na entrada moral no uso da razão; pelo menos uma vez por ano; quando surge uma grave tentação contra a esperança, que não pode ser vencida de outra forma senão pelas próprias ações; no momento da morte; e quando a fé é suficientemente proposta ao infiel pela primeira vez; e para este fim, a obrigação daquele que caiu no desespero de fazer um ato de esperança é reduzida. Também obrigará per accidens quando estabelece algum outro preceito que não pode ser devidamente cumprido sem fazer um ato de esperança, como quando alguém é obrigado a arrepender-se de sua vida má, ou a praticar atos de amor a Deus, ou a orar a Deus. Veja o que foi dito no tratado anterior, falando da fé e seus preceitos.

Dos pecados opostos à Esperança

P . Quais pecados são cometidos contra a virtude da Esperança?

R. Pecados de omissão e de comissão são cometidos contra ela. Os de omissão consistem em não praticar atos de Esperança nos momentos mencionados no ponto anterior; e os de comissão são aqueles que vão contra os preceitos negativos. São três: não desesperar, não presumir e não confiar precipitadamente. E assim, seus vícios opostos são o desespero, a presunção e a temeridade.

P. O que é desespero?

R. O que é — “a vontade eficaz pela qual o pecador rejeita a vida eterna, que se obteria pela misericórdia divina.” — É um pecado gravíssimo e só pode ser venial por falta de perfeita deliberação. Divide-se em herético e não herético. Será herético quando aquele que desespera acredita que seus pecados são tão grandes que Deus não pode salvá-lo, ou que Ele não o salvará porque é cruel e impiedoso. Será não herético quando, embora acredite que Deus pode salvá-lo, desespera de sua salvação em vista de suas muitas faltas. No primeiro caso, há dois pecados gravíssimos: um de heresia e o outro de desespero.

P. O que é presunção?

R. O que é — “confiança desordenada na misericórdia divina”; — como esperar alcançar a glória sem os próprios méritos, ou somente com estes, sem a ajuda de Deus, um pecado que inclui a heresia pelagiana. É de natureza mortal, mas às vezes pode ser venial devido à falta de deliberação. É um pecado contra o Espírito Santo, mais grave do que aqueles que vão contra as virtudes morais, mas menos grave do que o desespero, porque o desespero se opõe à esperança pela falta, e a presunção pelo excesso.

P. O que é a temeridade?

R. Que é — “a vontade de perseverar, com esperança de perdão, até a morte, no pecado.” — Mas, como os fiéis raramente presumem perseverar em sua vida má até a morte, mas sim bem concebem que terão tempo para se emendar, este pecado raramente é encontrado propriamente entre eles.

Sobre o Temor de Deus

P. O que é o medo comum?

R. É "a fuga de um mal futuro, que não pode ser facilmente evitado"; ou é "a paixão pela qual fugimos de um mal futuro que não podemos evitar." O objeto do medo é o mal, assim como a causa da qual ele pode provir; e, portanto, embora Deus não possa ser temido, visto que Ele é supremamente bom, Ele pode sê-lo visto que é um Juiz justo, que recompensa cada pessoa de acordo com seus méritos ou deméritos.

P. Quantas formas o temor tem?

R. Quatro, a saber: mundano, servil, inicial e filial, ou casto.

O temor mundano é quando se teme perder bens temporais mais do que perder a Deus. Não discutimos isso porque é sempre mau.

O temor servil é quando evitamos a culpa por medo do castigo.

O temor inicial é quando evitamos o pecado por causa da culpa e do castigo; e assim, quem o tem não só teme o último, mas positivamente abomina o primeiro por um certo amor de benevolência, com o qual começa a amar a Deus.

Distingue-se apenas do temor filial, — "como o imperfeito do perfeito." —

O temor filial ou casto é aquele que teme apenas a culpa, impedindo o homem de pecar para que Deus não seja ofendido. É chamado de temor filial porque é próprio dos bons

filhos não fazerem nada contra a vontade e o prazer dos pais.

P. O medo servil é bom e louvável?

A. O que é: consiste no capítulo 10 de São Mateus, com aquelas palavras do Senhor — “temei aquele que pode fazer perecer tanto a alma quanto o corpo no inferno.” — Também consiste no Tridentino em muitos lugares.

O mesmo se conclui pelas três proposições condenadas pelo Papa Alexandre VIII, que são as 10, 14 e 15 daquelas que ele proscreveu, das quais a primeira dizia: — “A intenção pela qual alguém detesta o mal e busca o bem, para obter a glória celestial, não é reta nem agradável a Deus.” —

A segunda: — “O temor do inferno não é natural.” —

E a terceira: — “A atrição, que se concebe pelo temor do inferno e das penas, sem a afeição de benevolência para com Deus por Si mesmo, não é um bom movimento, mas natural.” —

P. Existe algum preceito divino especial que nos ordene ter temor filial e servil?

R. Sim, como é evidente pela passagem de São Mateus citada acima, e pelas palavras do Salmo 13: — “Temei ao Senhor, todos os seus santos.” —

Assim o expressa o Doutor Angélico (II, 2, q. 22, art. 4), onde diz: — “Sobre o temor filial, são dados preceitos na lei, assim como sobre o amor.” —

E, no mesmo lugar, ele diz que o preceito do temor servil é dado, assim como o da esperança.

Este preceito é obrigatório pelo menos nos mesmos momentos que o da fé e da esperança; e, se fosse observado pontualmente, todos os outros seriam observados,

pois é por falta de temor a Deus que os homens cometem tantos e tão graves pecados e excessos.

Nono Tratado: Sobre a Caridade

Embora a Caridade seja a terceira entre as virtudes teologais, ordine generationis, é a primeira delas, ordine intentionis, porque é a mais nobre e excelente, e dá a todas as virtudes vida, forma, mérito e valor, sendo também a medida da recompensa e felicidade dos bem-aventurados. Finalmente, sem ela, tudo é nada, e com ela, tudo é precioso. Esta é a virtude da caridade que discutiremos agora, seguindo a doutrina do Doutor Angélico 2. 2. q. 23. e segs.

Noção e Divisão da Caridade

P. O que é a Caridade?

R. Que é — "virtude sobrenatural pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas por Si mesmo, e ao próximo por causa de Deus." —

Diz-se: virtus supernaturalis, porque é superior aos nossos atos e infundida somente por Deus. — Qua diligimus Deum super omnia ("pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas") — para significar que Deus deve ser amado acima de todas as outras coisas. — Propter se ("por Si mesmo") — para declarar que o motivo desse amor deve ser Sua Suprema Bondade, e que não devemos amá-Lo com um amor de concupiscência ou para nosso próprio benefício, mas com um amor de benevolência, por Sua infinita Bondade.

Por fim, acrescenta-se — et proximum propter Deum ("e ao

próximo por causa de Deus") — para denotar que o motivo de amar o próximo é o próprio Deus.

P. De quantas maneiras é a Caridade?

R. Que se divide em atual e habitual.

O atual é — actus quo diligimus Deum, aut proximum propter Deum ("o ato pelo qual amamos a Deus ou ao próximo por causa de Deus"). —

O habitual é — habitus naturalis infusus a Deo, receptus in voluntate, quo facilius possimus elicere actus charitatis ("um hábito sobrenatural infundido por Deus, recebido na vontade, pelo qual podemos mais facilmente produzir atos de caridade"). —

Também se distingue a caridade formal e virtual. A formal é — ipse actus charitatis ("o próprio ato da caridade") — e a virtual é — actus alterius virtutis imperatus a charitate, sive eadem informatus ("o ato de outra virtude ordenado pela caridade ou por ela informado").

P. Qual é o objeto da Caridade?

R. Que o objeto quo formal, ou razão formal sub qua, é — summa bonitas Dei cognita per fidem, praecisive ab offensa ("a suma bondade de Deus conhecida pela fé, considerada em si mesma, sem relação com a ofensa"). —

O objeto quod primário é Deus, — ut summe bonus ("enquanto sumamente bom") — e o secundário é o próximo.

Deus é o objeto formal, e o próximo é material. Por isso, o ato de caridade com o qual amamos a Deus não se distingue em espécie daquele com o qual amamos o próximo, porque ambos os atos são regidos pela mesma razão sub qua, que é a

suprema bondade de Deus.

P. Pode-se amar algo mais do que a Deus, sem por isso deixar de amá-Lo sobre todas as coisas?

R. Distinguindo entre o amor apreciativo, que consiste em ter maior estima e opinião pelo objeto amado, razão pela qual é preferido a todos os outros objetos, com a determinação de perder tudo em vez dele; e o amor intensivo, que consiste em amar efetivamente um objeto mais do que outro.

Se, portanto, estamos falando de amor intensivo, não é contrário ao amor a Deus sobre todas as coisas que alguém ame seus filhos, esposa, pais ou algum outro objeto mais com tal amor, se alguém realmente ama a Deus mais com amor apreciativo, determinado a perder tudo em vez de perder a Deus ou ofendê-Lo.

E desse amor se entende o preceito da caridade, que nos ordena amar a Deus sobre todas as coisas.

Dos Preceitos da Caridade

P. Existe um preceito formal de Caridade?

R. Sim. Ele está contido no capítulo 6 do Deuteronômio com as seguintes palavras — “Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todas as tuas forças.” —

Este mesmo mandamento nos é dado por Jesus Cristo em seu

Evangelho, no capítulo 22 de São Mateus.

Esta mesma coisa também é corretamente provada, porque o que é necessário para obter a vida eterna se enquadra em um preceito; e, como o amor a Deus é necessário mais do que qualquer outra coisa, segue-se que devemos receber o mandamento mais do que qualquer outra coisa.

E, portanto, este é o primeiro e maior entre todos os preceitos.

P. Quantos são os preceitos da caridade?

R. Quatro. Dois preceitos afirmativos nos ordenam amar a Deus e ao próximo, e dois negativos nos proíbem odiar a Deus ou ao próximo.

Os negativos obrigam semper et pro semper, e os afirmativos apenas em momentos específicos, que discutiremos mais adiante.

P. Quando o preceito de amar a Deus nos obriga?

R. Ele nos obriga direta e per se a realizar um ato formal e explícito de amar a Deus nas mesmas cinco etapas que já mencionamos que o preceito afirmativo da fé nos obriga a realizar.

P. Um homem é obrigado per se a praticar um ato de caridade em algum momento de sua vida?

R. Dizer o contrário é condenado pela primeira proposição de Alexandre VII, à qual já nos referimos no Tratado da Fé.

O Papa Inocêncio XI também condenou a afirmação de que é suficiente praticar tal ato uma vez na vida, como é evidente na proposição 5, que diz “Se alguém peca mortalmente ao praticar o ato de amor a Deus apenas uma vez na vida, não ousamos condená-lo.”

E mesmo dizer que é provável não obrigar per se, e estritamente falando o dito preceito, nem mesmo a cada cinco anos, é reprovado pela proposição 6, condenada pelo mesmo Papa, que diz — “É provável que o preceito de caridade para com Deus não obrigue rigorosamente nem mesmo a cada cinco anos.” —

Em última análise, tem sido condenado afirmar que este preceito só é obrigatório quando somos obrigados a justificar-nos e não temos outra maneira de o conseguir senão através de um ato de caridade.

Consiste na proposição 7, reprovada pelo referido Pontífice, que é a seguinte — “Devemos sempre ser justificados quando temos justiça, e não devemos unir-nos ao caminho quando temos justiça possível.” —

A frequência com que devemos repetir atos de caridade para com Deus não é decidida pela Igreja; mas é fácil determinar a frequência com que devem ser, com base na dignidade, excelência e utilidade de tal preceito soberano.

Veja o que foi dito sobre os atos frequentes de fé, que com ainda maior razão devem ser aplicados aos atos de caridade, como uma virtude mais excelente.

Sobre o preceito de amar o próximo

P. Existe algum preceito divino especial que nos ordene amar o próximo?

R. Sim, como fica evidente em Mt 22: Diliges proximum tuum sicut te ipsum — “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” —. Pelo nome de próximo entendem-se todos os anjos e homens capazes de desfrutar da bem-aventurança eterna. E também os fiéis, os infiéis, os justos, os pecadores, os amigos e os inimigos, sem exceção, a todos os quais devemos amar como a nós mesmos. A partícula sicut te ipsum — “como a ti mesmo” — não deve ser entendida como amor igual, mas como um amor semelhante, como observa São Tomás 2:2, q. 44, art. 7.

P. O preceito que nos ordena amar o próximo é cumprido por um ato de amor a Deus sobre todas as coisas?

R. Não; pois, como os preceitos são diversos, requerem atos diversos para seu cumprimento. E assim o Papa Inocêncio XI, com justa causa, condenou a seguinte proposição, a saber, 10: Non tenemur diligere proximum actu interno, et formali — “Não somos obrigados a amar o próximo com um ato interno e formal” —; e também 11: Praecepto proximum diligendi conformre possumus per solos actus externos — “Podemos cumprir o preceito de amar o próximo apenas com atos externos” —. Somos, portanto, obrigados a amar o próximo, não como ele deseja, mas com um ato de amor interno formal de [203] benevolência propter Deum — “por causa de Deus” —; não basta amá-lo por parentesco, amizade, familiaridade ou qualquer outro motivo meramente natural, pois a caridade para com ele requer um amor sobrenatural de caridade. São Tomás no lugar citado.

P. Em que ocasiões o preceito de amar o próximo obriga?

R. É obrigatório directa et per se — “diretamente e por si

mesmo” — nas três vezes seguintes, ou seja, pelo menos uma vez por ano; quando nos impele alguma tentação grave contra a caridade, que não pode ser vencida de outra forma senão pelas próprias ações; e quando o próximo está em necessidade, especialmente se o preceito da esmola ou da correção fraterna for urgente, casos em que devemos amá-lo com atos externos, ajudando-o em sua necessidade. É obrigatório per accidens — “por acidente” ou “acidentalmente” — quando algum outro preceito o impele, que não pode ser cumprido sem um ato interno ou externo de amor ao próximo.

P. O preceito de amar o próximo é natural ou sobrenatural?

R . Ambos. É natural porque a mesma lei natural nos ordena amar o homem, consorte da nossa própria natureza. É sobrenatural porque é um preceito divino imposto por Deus e tem um motivo sobrenatural. Portanto, assim como devemos amar a Deus com amor natural e sobrenatural, também devemos amar o próximo com ambos. E assim, quem amasse somente a Deus ou ao próximo com amor natural estaria gravemente falhando nos ditos preceitos; como acontecerá com aquele que, por um ou muitos anos, estiver em pecado mortal, que, por falta de caridade, não pudesse praticar atos de amor sobrenatural a Deus ou ao próximo, e pecaria gravemente por sua omissão nos momentos em que fosse obrigado a praticá-los. Os confessores devem estar cientes disso, a fim de saber o número de pecados que seus penitentes cometeram contra os preceitos acima mencionados, ou pelo menos formar um julgamento prudente sobre isso, sem atormentar aqueles que confessaram, tentando descobrir seu número exato, contentando-se em descobrir o tempo em que estiveram naquele estado, o que é suficiente.

P. Que ordem deve ser observada no amor?

R . Falando de amor apreciativo — “amor de estima” —, deve-se observar o seguinte: primeiro, devemos amar a Deus sobre todas as coisas e, depois de Deus, cada um a si mesmo. Em relação ao próximo, deve-se observar a seguinte ordem: pai, mãe, filhos, cônjuge, benfeitores especiais que nos salvaram da morte, irmãos, parentes consanguíneos e parentes por afinidade, segundo o grau de maior ou menor conjunção, benfeitores, amigos, concidadãos e compatriotas, todos os fiéis, preferindo sempre o melhor e o mais nobre, e, finalmente, todos os nossos próximos, como já foi dito acima. As outras criaturas, mesmo que irracionais, e até os próprios demônios, devem ser amados, não com o amor da amizade, pois não são nossos próximos, mas na medida em que desejamos que sua natureza seja preservada para a glória de Deus, como admoesta São Tomás 2. 2. q. 25. art. 11.

Quanto ao amor intensivo — “amor segundo a intensidade” —, no que se refere ao próximo, a própria esposa deve ser preferida a todos; pois, movido por esse amor, o homem deixa pai e mãe para se unir a ela. Depois da própria esposa, deve-se dar preferência aos filhos, aos pais e a outros, de acordo com o maior desejo daquele que ama, porque a ordem referente a esse amor intensivo não se enquadra em um preceito, mas, no que se refere à coabitação com a própria esposa, em todos os outros aspectos deixa de ser um preceito

rigoroso.

Quanto ao amor afetivo, ou amor de complacência — “agrado” ou “deleite” —, depois de Deus, os Anjos e os Santos devem ser preferidos acima de todos os outros, como aqueles em quem a bondade divina brilha mais especialmente. Daí se segue claramente que a Santíssima Mãe de Deus deve ser amada com este nosso amor acima de todos os Anjos e Santos; pois nela a infinita bondade de Deus brilhou mais intensamente.

No que diz respeito ao amor eficaz — “amor que age, efetivo” —, e no que diz respeito à assistência ao próximo em qualquer necessidade que não seja [205] extrema, os filhos devem ser colocados em primeiro lugar. Isto é expressamente declarado por São Tomás 2:26, art. 9, ad. 1, nestas palavras: Parentibus a filiis magis debetur honor; filiis autem magis debetur cura provisionis — “Aos pais é devida maior honra por parte dos filhos; mas aos filhos é devida maior solicitude de provisão” —.

Depois dos filhos, a esposa deve ser preferida, pois, no que diz respeito à administração doméstica e econômica, ela tem uma conexão maior com o marido do que os pais. Depois dos filhos e da esposa, o pai, a mãe e outros devem ser preferidos, de acordo com o grau de conjunção. Assim, São Tomás 2:21, art. 3, ad. 4, que em caso de extrema necessidade: Magis liceret deserere filios, quam parentes, quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorem — “Seria mais lícito abandonar os filhos do que os pais, a quem de modo algum é lícito abandonar, por causa da obrigação dos benefícios recebidos” —. E assim a ordem mencionada acima

deve ser entendida fora do caso de extrema necessidade.

P. Deve-se amar a si mesmo mais do que ao próximo?

R. Sim; porque charitas bene ordinata incipit a semetipso — “a caridade bem ordenada começa por si mesmo” —. No entanto, devemos amar o próximo mais do que ao nosso próprio corpo, porque no próximo amamos a alma capaz da bem-aventurança eterna, que os corpos não têm senão em razão dela. Daí se infere claramente que cada um deve amar a sua alma mais do que o seu corpo. São Tomás 2. 2. q. 26. art. 5.

P. Pode alguém sofrer prejuízo espiritual pelo bem espiritual do próximo?

Para responder a esta pergunta, deve-se primeiro notar que o prejuízo espiritual pode ser positivo — “que consiste em pecado” — ou negativo — “privação de algum bem espiritual sem culpa” —. Supondo-se isto:

A . Que nunca é lícito, por qualquer motivo, desejar sofrer prejuízo espiritual positivo ou pecar pelo bem espiritual do próximo; mesmo quando a falta é apenas leve, e cometendo-a a salvação do mundo inteiro seria obtida. De fato, será lícito a uma pessoa desejar, pela privação negativa do ganho de alguns bens espirituais não necessários à salvação, o bem espiritual do próximo; e assim, por caridade, pode-se omitir alguns exercícios espirituais a fim de ajudar o próximo. Ver S. Tom. ubi sup. art. 4. ad. 2 — “no lugar citado, artigo 4, resposta à segunda objeção” —. [206]

P. É lícito desejar privar-se da bem-aventurança em benefício espiritual do próximo?

R. Não é lícito desejar ficar sem ela para sempre por esse

motivo; mas é lícito desejar, por amor a ele, ficar sem ela por um tempo, ou que ela seja adiada, como fez São Paulo e outros santos.

P. É lícito privar-nos da satisfação das nossas boas obras e dos nossos sufrágios, entregando-os em favor das almas do Purgatório, mesmo que por isso a nossa entrada no Céu seja adiada por algum tempo?

R. Sim, porque este é um ato de caridade fervoroso, pelo qual a curta demora em entrar na glória é suficientemente compensada pelo aumento do maior mérito e pela eterna remuneração que por ele adquirimos diante de Deus. E assim é muito louvável o costume em nossa Igreja Descalça de fazer isso na própria noite de primeiro de novembro, na presença de toda a comunidade.

P. Todos são obrigados, com risco da própria vida, a ajudar o próximo quando se encontra em extrema necessidade espiritual?

R. Que são obrigados per se a fazê-lo — “obrigados por si mesmos a fazê-lo” —, como é evidente na Primeira Epístola de São João, capítulo 3, onde se diz: In hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam sicut ille animam suam pro nobis posuit, et nos debemus pro fratribus animas ponere — “Nisto conhecemos a caridade de Deus, porque, assim como Ele deu a sua vida por nós, também nós devemos dar a nossa vida pelos irmãos” —.

A razão é que o bem espiritual do próximo é de ordem superior ao bem temporal da nossa própria vida; e, portanto, a caridade exige que coloquemos o primeiro antes do segundo, quando de outra forma não seríamos capazes de atender à assistência do

nosso próximo em extrema necessidade espiritual, quando poderíamos fazê-lo sem prejuízo espiritual para nós mesmos. Portanto, se alguém fosse encontrado em pecado mortal no caso mencionado, deveria olhar primeiro para si mesmo do que para o seu próximo. Dizemos o mesmo quando quem deveria ajudar essa pessoa é alguém necessário ao bem comum da Igreja ou da República.

P. Na grave necessidade espiritual do próximo, há a obrigação de ajudá-lo à custa da própria vida?

R. Com distinção: porque ou essa necessidade é sofrida por uma comunidade ou por um indivíduo. No primeiro caso, haverá a obrigação de expor a própria vida para socorrer a grave necessidade espiritual, porque o bem comum prevalece sobre o individual e, portanto, o dano ao bem comum é preferido ao pessoal. Por essa razão, se um povo se encontrasse em grave perigo de perder a fé católica, ou em risco de cair em algum erro grave, seríamos obrigados a instruí-lo na verdade, mesmo com risco de nossas próprias vidas, e o mesmo ocorre em outros casos semelhantes.

Se a pessoa em grave necessidade espiritual for um indivíduo privado, uma distinção ainda deve ser feita: ou a pessoa que deve ajudá-lo é um indivíduo privado que não tem o dever de fazê-lo, ou, por seu ofício, é obrigada a zelar por seu bem-estar. Se o primeiro não for o caso, ela não terá a obrigação de ajudar seu próximo em tal necessidade em detrimento de sua propriedade, honra ou vida, porque, pelo próprio fato de a necessidade não ser extrema, a pessoa nela pode buscar alívio por outros meios. No entanto, a pessoa que por dever é

obrigada a zelar pelo bem espiritual de seu próximo terá a obrigação de ajudá-lo se ele se encontrar em grave necessidade espiritual, mesmo em detrimento ou perigo de sua própria vida; porque a obrigação é mais rigorosa para ela do que para qualquer outro indivíduo; e, portanto, o que ela deve em extrema necessidade, é obrigada a cumprir mesmo em grave necessidade.

Disso se segue que bispos, párocos e outros cuja função é cuidar das almas são obrigados a não abandonar seus rebanhos em tempos de peste, durante os quais devem assisti-los, administrando os sacramentos do batismo e da penitência, e até mesmo da extrema-unção, se não puderem receber nenhum outro. Tampouco podem se eximir dessa obrigação renunciando ao cargo; pois isso seria abandoná-los, sem ninguém que fosse obrigado a cuidar deles.

P. É lícito expor-nos ao provável perigo de pecar, ou não nos afastarmos dele pela saúde espiritual do próximo?

R. Se considerarmos mais provável perseverar sem cair do que o contrário, então ambas as coisas serão lícitas, porque o risco de cair é compatível com o motivo de cuidar da saúde espiritual do próximo. Se o perigo for igualmente [208] provável de ambos os lados, devemos primeiro cuidar de nós mesmos e não do próximo, visto que a caridade assim o dita. Mas no caso em que a saúde do próximo está certamente em perigo, e a nossa é apenas contingente — “incerta, eventual” —, devemos expor-nos ao perigo.

Portanto, se um sacerdote encontrar uma mulher prestes a dar à luz, e se não a ajudar porque ela está sozinha, e a criança

provavelmente morrerá sem o Batismo, ele deve ajudá-la no perigo acima mencionado, implorando o auxílio da graça divina para impedi-lo de cair.

P. Se uma mulher que está prestes a dar à luz não puder dar à luz seu filho, ela é obrigada a se deixar abrir para que o feto receba o Batismo?

R. Não; porque, como adverte São Tomás III, parágrafo 68, art. 11, ad. 3, antes do nascimento, a prole não tem direito ao Batismo em detrimento e perigo bem conhecidos da mãe.

P. É lícito dar a própria comida para salvar alguém de um naufrágio, ou pão para evitar que morra de fome, quando quem a dá está na mesma extrema necessidade?

R. Sim, é, se for feito por caridade ou alguma outra virtude. No capítulo 15 de São João, afirma-se: Debemus facere plus quam habemus, sed vitam nostram pro amicis ponere — “Devemos fazer mais do que temos, mas devemos dar a nossa vida pelos amigos” —. Como não há motivo de virtude que leve alguém a fazer o que foi dito, tal transferência não é lícita, pois seria desperdiçar a própria vida sem qualquer motivo justificável.

P. A ordem de caridade proposta até aqui obriga a um pecado grave?

R. Ela só obriga a um pecado mortal quando a necessidade do próximo é extrema; pois o preceito da caridade se aplica mais especialmente a ela; e quando, mesmo que seja apenas grave, se pode socorrer aquele que o socorre, mesmo que a necessidade seja leve, temporal ou corporal.

Do Amor aos Inimigos

P. Existe um preceito para amarmos nossos inimigos?

R. Sim, e é o mesmo preceito que nos ordena amar o próximo e, portanto, nos obriga, ao mesmo tempo e nas mesmas circunstâncias, a amar também os inimigos — tanto per se quanto per accidens. Por esta razão, o próprio Jesus Cristo, sabendo da dificuldade que nossa natureza corrompida poderia encontrar no cumprimento exato deste preceito, escolheu imprimi-lo em nós por si mesmo, dizendo: Ego autem dico vobis, diligete inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos. — "Eu, porém, vos digo: amai vossos inimigos, fazei bem àqueles que vos odeiam." — (Mateus 5).

P. Este preceito foi dado na lei antiga?

R. Que havia em todas as leis, tanto naturais como escritas. Nem se opõe a isso o que Cristo nos diz através de São Mateus no mesmo capítulo: Audistis, quia dictum est antiquis, diliges proximum tuum, et odio habebis inimicum tuum; — "Ouvistes que foi dito aos antigos: 'Amarás teu próximo, e odiarás teu inimigo'." — Pois bem, como alerta S. Tomás na 3 dist. 31 q. 1. art. 1. ad 2: In veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per autoritatem. Unde quod dicitur: odio habebis inimicum tuum: non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur, sed additum ex prava interprete Judaeorum. — "Na lei antiga também os homens eram obrigados à afeição pelos inimigos,

como se mostra pela autoridade. Portanto, o que se diz: 'odiarás teu inimigo' não vem da Lei, porque tal expressão não se encontra em nenhuma parte da letra, mas foi acrescentada pela interpretação perversa dos judeus." —

P. O que nos ordena o preceito de amar os nossos inimigos?

R . Este preceito é tanto afirmativo quanto negativo. Negativamente, ele nos ordena semper et pro semper — "sempre e para sempre" —, ou melhor, nos proíbe odiar nossos inimigos, desejar-lhes mal, alegrar-nos com eles ou guardar qualquer rancor em nossos corações. Positivamente, ele nos ordena três coisas: perdoar suas ofensas; incluí-los no amor geral ao próximo; e estarmos preparados para amá-los especialmente quando os vemos em necessidade espiritual ou temporal.

P. É lícito excluir o inimigo do benefício comum concedido a todo um povo ou comunidade?

R. Não é lícito per se — "por si" —; pois isso seria transmitir uma aversão interna a ele. No entanto, se a pessoa que concede o benefício fosse um Superior ou Prelado, ele poderia, às vezes, excluí-lo para fins de correção e emenda.

P . Somos obrigados a dar provas de amor aos nossos inimigos?

R. Somos obrigados a mostrar-lhes os sinais comuns de amor, porque, de outra forma, seria uma prova de que conservamos em nós o desejo de vingança. Mas não somos obrigados a dar-lhes sinais especiais de que os amamos; pois esses sinais não são de preceito, mas de conselho e perfeição. Por esta razão, a parte ofendida não é obrigada a hospedar seu inimigo

em sua casa, a ser familiar com ele, a visitá-lo frequentemente quando está doente, ou a dar-lhe outras provas deste tipo, a menos que, ao não as dar, se seguisse algum escândalo; ou que o ofensor não seja pai, mãe, filhos, irmãos, parentes ou amigos, aos quais esses sinais especiais não possam ser negados; na medida em que, com relação a eles, devem ser considerados comuns e não singulares.

P . Somos obrigados a saudar o inimigo quando o encontramos?

R . Normalmente não existe tal obrigação, pois esta demonstração é um sinal particular de amor, que não somos obrigados a considerar como uma falta grave, mesmo para amigos. No entanto, saudar muitas pessoas ao mesmo tempo, entre as quais está o inimigo, e não o saudar, seria dar a impressão de que se o exclui por causa do ódio que se tem por ele; e, portanto, não poderia legalmente fazê-lo. Filhos, súditos ou inferiores são obrigados a saudar seus pais, prelados, superiores e juízes, mesmo que pareçam ser seus inimigos, porque a boa educação o exige, e muito mais por causa da piedade, reverência e submissão que lhes são devidas. Se o inimigo nos saúda primeiro, a obrigação de saudá-lo novamente é grave, pois este é um sinal comum devido a todos.

P. Podem os prelados, superiores ou pais negar a palavra aos seus inferiores, súditos ou filhos por causa de alguma desavença ou inimizade que tenham com eles?

A. 1. Que nunca é lícito fazê-lo por ódio ou malícia; pois isso, sendo repugnante à caridade, é sempre mau.

A. 2. Que lhes neguem este sinal de correção; para que, reconhecendo a sua desordem pela severidade do seu semblante e pelo seu silêncio, se emendem e se corrijam.

A. 3. Que os pais, com a mesma intenção, possam justamente negar a palavra aos seus filhos que se casaram contra a sua vontade e honra, e até expulsá-los de casa, ordenando aos seus outros filhos e domésticos que não se associem a eles, para que sirva de advertência aos outros, e eles não ousem fazer o mesmo. No entanto, devem assegurar que a pena não exceda o crime e que a demonstração não dure muito tempo, deixando ao prudente julgamento a determinação da sua duração, tendo em mente as regras da caridade cristã. O espaço de seis meses, mais ou menos, parece suficiente para adoçar a dor dos pais e para o castigo dos filhos.

P. Parentes consanguíneos e outros parentes que, por ocasião de uma briga, se recusam a aceitar o tratamento costumeiro, cometerão um pecado grave?

R . Sem dúvida, cometerão uma falta grave se persistirem dessa maneira por muito tempo, tanto pelo amor mútuo que o parentesco deveria inspirar neles, quanto pelo escândalo resultante para aqueles que veem famílias desunidas, em desacordo e divididas, como se fossem os maiores estranhos; de modo que, a menos que a pequenez da questão ou a brevidade do tempo sejam desculpadas, será um pecado grave conviver com tal oposição.

P. É lícito desejar o mal aos inimigos e pecadores?

R. Desejar o mal a eles como tais é sempre ilícito, mas não é ilícito desejá-lo para seu bem espiritual, visto que o mal desejado é temporal; por exemplo, para que

possam emendar sua vida perversa, ou para a glória de Deus, para que a Justiça divina possa brilhar em sua punição; ou para que deixem de oprimir os outros; pois isso é desejar-lhes absolutamente o bem, ou o mal, na medida em que tenha o caráter de bem. Podemos, portanto, desejar a doença a um pecador, para que ele cesse de pecar; podemos desejar a morte ou algum outro mal grave aos perseguidores da Igreja, para que cesse sua tirania. (São Tomás, 2.2, quaest. 76, art. 1.)

Sobre o preceito da reconciliação com os nossos inimigos

P. Existe um preceito que nos obriga a reconciliar-nos com os nossos inimigos?

R. Sim; porque o mesmo preceito que nos ordena a amar o próximo e a estar unidos com ele, também nos ordena a nos unirmos novamente, se nos separarmos deles, através da reconciliação. É assim que aparece no capítulo de São Mateus 5, no qual nos é dito: Si ergo offers munus tuum ad altare, et ibi recordatus fueris quia frater tuus habet aliquid adversum te, relinque ibi munus tuum ante altare, et vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum — “Se, pois, ao ofereceres a tua oferta no altar, ali te lembrares de que teu irmão tem algo contra ti, deixa ali a tua oferta diante do altar, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão e, então, vindo,

oferece a tua oferta.” —

P. O que o ofensor é obrigado a fazer?

R. Primeiro, ele deve arrepender-se da ofensa que cometeu contra o seu próximo. Ele também é obrigado a fazer, o mais breve possível, a satisfação que seja apropriada ao julgamento de homens prudentes, e isso em caso de pecado grave. Às vezes, será aconselhável adiar essa satisfação por um tempo, para que, enquanto isso, a dor do ofendido seja atenuada e seu espírito ofendido seja acalmado.

Quando duas pessoas se insultam mutuamente, sendo as duas de igual posição, e os insultos, em juízo prudente, equivalentes, nenhuma delas é obrigada a pedir perdão à outra, mas devem reconciliar-se mutuamente, pessoalmente ou por meio de um terceiro, dando-se mutuamente sinais de benevolência. Aquele que foi o primeiro a ofender deve ser, por si só, o primeiro a fazê-lo. Aquele que insultou mais gravemente deve ser absolutamente o primeiro a dar satisfação. Mas, como muitas vezes é difícil determinar quem foi o primeiro a ofender, ou qual foi o insulto maior, ambos devem ser obrigados à reconciliação mútua, para que o ódio e a inimizade entre as famílias se extingam e impeçam que durem muito tempo em escândalo comum.

Pais, prelados e superiores, mesmo quando exageram na correção dos inferiores, não são obrigados a pedir-lhes perdão: Nedum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas — “Não se deve guardar tamanha humildade que se quebre a autoridade de governar” —, como diz Santo Agostinho em sua Regra. No entanto, da maneira mais conveniente e que não

prejudique sua autoridade, são obrigados a restituir ao inferior sua honra ou reputação; pois os superiores são obrigados não apenas por caridade, mas também por justiça, a preservar tais benefícios em seus súditos.

P. A que está obrigado o ofendido?

R . Em primeiro lugar, é obrigado a não odiar o ofensor. É também obrigado a perdoar a ofensa de coração; e, finalmente, a aceitar qualquer reconciliação competente que ele lhe ofereça, porque a caridade o exige. Se o ofendido fosse um superior, poderia, por algum tempo, para maior correção do seu inferior, adiar os sinais de admissão à sua graça.

P. A parte lesada é obrigada não apenas a perdoar a injúria ao ofensor, mas também a satisfação e os danos causados?

R . Que, deixando de lado todo ódio e inimizade, ela não é obrigada a perdoar a satisfação ou a indenização por danos; porque ambos têm um claro direito à justiça; e às vezes não será apropriado ou mesmo possível para a parte lesada fazê-lo; como se ela fosse um indivíduo em uma comunidade cuja honra foi ofendida; ou se ela fosse um pai de família, e sua queixa tivesse sido renunciada em detrimento de seus filhos. Mas se o ofensor voluntariamente oferecer a satisfação e a indenização adequadas por danos, a parte lesada será obrigada a aceitá-las, sem ceder à intervenção da justiça, ou chegar ao ponto de solicitá-las judicialmente; porque ela só tem direito à satisfação e à indenização; e assim, uma vez que o ofensor as oferece, ele não pode pedir mais nada da justiça.

Admitiremos, porém, que se o ofendido, sem ódio ou desejo de vingança, pedisse ao Juiz que punisse o infrator, para que sua punição servisse de advertência aos outros,

ou para o bem público, ou para a emenda do indivíduo, estaria agindo bem e legalmente; mas: Quis est hic, et laudabimus eum? — “Quem é este, e nós o louvaremos?” —.

Sobre a esmola

P. O que é esmola?

R. Que é: Opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum — "A ação pela qual se dá algo a um necessitado por compaixão, por amor a Deus." —

P. Em quantas formas se apresenta a esmola?

R. Duas: uma corporal e outra espiritual. Cada uma tem sete atos, comumente chamados no Catecismo Espanhol de Obras de Misericórdia. Os sete atos corporais são: dar de comer aos famintos; dar de beber aos sedentos; vestir os nus; dar hospedagem aos peregrinos; visitar os doentes; redimir os cativos; e enterrar os mortos.

Os sete atos espirituais são: ensinar os ignorantes; dar bons conselhos aos necessitados; corrigir os que erram; consolar os aflitos; perdoar as injúrias; suportar as faltas dos outros e orar a Deus por todos, vivos e mortos.

E embora sejam chamadas obras de misericórdia, elas se limitam às já mencionadas, e por esta razão somente essas são numeradas por São Tomás. 2. 2. q. 32. art. 2. nos dois

versos seguintes:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condoleo;

Consulor, punio, solor, remitto, fero, oro. —

“Visito, dou de beber, alimento, redimo, cubro, recolho, condo-me;

Aconselho, corrijo, consolo, perdoo, suporto e oro.” —

Na palavra consulor (ou consulo), entendem-se dois atos: dar conselho e ensinar os ignorantes.

P. A esmola espiritual é mais excelente do que a corporal?

R. Sim, porque tem um objeto mais nobre, a saber, a alma; e assim como a alma é mais nobre e excelente do que o corpo, assim também a esmola espiritual, que visa o alívio das suas necessidades, é mais excelente e nobre do que a esmola corporal, que visa o alívio das necessidades do corpo. Assim, Santo Tomás, citado acima, art. 3.

Sobre o preceito da esmola

P. Existe um preceito para dar esmola?

R. Que é dado um preceito natural e um divino. Um preceito natural é dado; pois a própria natureza dita que amemos o próximo, não apenas com a língua, mas também opere et veritate — “em ação e verdade” —. Um preceito divino é dado, e está contido em Deuteronômio, capítulo 15, onde, supondo que Deus não faltaria aos pobres entre seu povo, ele diz: Idcirco ego praecipio tibi, ut aperias manum fratri tuo egeno et pauperi, qui tecum versatur in terra — “Por isso te ordeno que

abras tua mão a teu irmão necessitado e pobre que mora contigo na terra” —. Também está contido em São Mateus, capítulo 25, onde aqueles que, na pessoa dos pobres, negaram a ajuda de Jesus Cristo são condenados no Juízo Final. Isso também é assumido pela Santa Sé e com eles São Tomás 2. 2. q. 32, art. 5.

P. Quando é obrigatório o preceito da esmola?

R. Antes de responder a esta pergunta, deve-se notar que a necessidade do próximo pode ser de três maneiras: extrema, grave e comum. A necessidade extrema ocorre quando um próximo está em perigo iminente ou provável de perder a própria vida, ou de seus entes queridos perderem a deles. A isso também se reduz a necessidade gravíssima; como se o perigo fosse prisão perpétua, mutilação de algum membro principal, doença incurável [215] ou cativeiro perigoso. Necessidade grave é aquela que coloca um homem em perigo notável de perder sua honra, sua reputação ou de sofrer sérios danos ao seu corpo ou propriedade. Necessidade comum é aquela que os pobres comumente têm e que eles próprios podem ajudar com tal solicitude, pedindo esmola ou de alguma outra forma.

A segunda coisa a ser notada é que os bens com os quais essas necessidades podem ser satisfeitas também são de três tipos: alguns são necessários para sustentar a própria vida ou a de sua família; outros são necessários para manter um estado decente; e outros são finalmente supérfluos, porque não são necessários para um ou outro. Que esses bens supérfluos existem nos homens, além de serem comprovados pela

experiência cotidiana, é confirmado pela proposição 12 condenada por Inocêncio XI, que dizia: Vix in saecularibus invenies, etiam in Regibus, superflua status, et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui — “Raramente se encontrará entre os seculares, até mesmo entre os reis, bens supérfluos ao estado, e assim dificilmente alguém é obrigado à esmola, pois só é obrigado do que excede ao seu estado” —. Supondo isso, responderemos à questão nos §§ seguintes.

§ I

De extrema necessidade

Que, em extrema ou quase extrema necessidade, o preceito da esmola nos obriga a ajudar o sofredor não apenas com bens supérfluos, mas também com aqueles necessários ao estado, ou pelo menos com alguma despesa para ele; porque, se em qualquer caso o preceito da esmola deve ser obrigatório, deve ser especialmente obrigatório quando o próximo está em extrema ou quase extrema necessidade; e também porque, de acordo com a ordem da caridade, a vida do próximo deve ser preferida à preservação do estado da pessoa.

P. Alguém é obrigado a ajudar o próximo em extrema necessidade, em detrimento considerável de sua própria condição?

R. Ou a necessidade é sofrida pelo povo comum, como o reino, a província, a cidade etc., ou é sofrida apenas por indivíduos. No primeiro caso, todos são obrigados a ajudá-lo, mesmo em grave detrimento de sua própria condição; pois o bem comum supera o do indivíduo. O mesmo [216] deve ser dito se a

necessidade é sofrida por alguém que é muito necessário para o bem da Igreja ou da República, pelo mesmo motivo. No segundo caso, ninguém é obrigado a ajudar tal necessidade em grave detrimento de sua condição, por exemplo, passando de rico a mendigo, ou de nobre a plebeu. Disso se segue que, em detrimento de nossas próprias vidas, não somos obrigados a ajudar a extrema necessidade de nosso próximo; pois nossa própria vida, sendo mais valiosa do que nossa condição, deve ser colocada antes da dos outros.

P . O preceito da esmola seria cumprido por alguém que empresta ou vende a crédito a alguém em extrema necessidade, atendendo à sua indigência das maneiras mencionadas ou de outras maneiras?

R . Como a extrema necessidade é absoluta, o preceito do socorro não é satisfeito, exceto por meio de uma doação gratuita de socorro; porque a pessoa que sofre de tal necessidade tem um direito natural à propriedade de outra pessoa, na medida em que seja necessário para aliviar sua extrema necessidade. No entanto, se a necessidade não for absoluta, mas relativa, será suficiente para satisfazer a obrigação de ajudar o próximo de qualquer maneira que seja feita; porque a pessoa que sofre de necessidade não é absolutamente pobre e, portanto, não tem direito a uma doação absoluta. Por esta mesma razão, se conceder-lhe o uso da propriedade é suficiente para ajudar seu próximo na necessidade mencionada, não há obrigação de lhe dar a propriedade dela. A necessidade absoluta é aquela em que a pessoa que sofre não tem, nem espera ter, quaisquer bens com

os quais a ajude. Respectiva, por outro lado, é aquela em que o necessitado tem em outro lugar, ou espera ter no futuro, bens com os quais possa aliviá-lo.

P. É lícito a alguém em extrema necessidade tirar de outrem o que for necessário para aliviá-lo?

R . Sim; pois em extrema necessidade todos os bens são comuns e, portanto, é mais provável que alguém tome o que é seu do que o que é de outrem; nem pode a aceitação do que outro possui, mesmo que tomado secretamente, ser chamada de roubo. Não obstante o que foi dito, duas coisas devem ser observadas. A primeira é que a pessoa necessitada não pode tirar mais do que o necessário para aliviá-la de sua extrema necessidade. A segunda é que, mesmo que possa fazê-lo convenientemente, deve pedir o que precisa antes de tomá-lo.

P. Se alguém roubou a propriedade de outrem e a consumiu posteriormente, encontrando-se em extrema necessidade, será obrigado a restituir o bem se posteriormente tiver mais sorte?

R. Sim, mesmo que a necessidade que o compeliu a consumir a coisa fosse absolutamente extrema. Esta é a opinião que nos parece mais provável; é provada pelo exemplo de alguém que, sem culpa própria, perdeu a coisa roubada, que, sem dúvida, é obrigado a restituí-la se pudesse. No caso em apreço, aquele que, em extrema necessidade, consumiu a coisa emprestada, também será obrigado, mas somente se ela não tiver sido trocada; porque, pelo empréstimo, tornou-se proprietário da coisa, com a obrigação de restituir ao proprietário a mesma quantia; o oposto do que acontece na troca, em que se torna proprietário da coisa na necessidade proposta.

P. A obrigação de dar esmola a alguém em extrema necessidade é uma obrigação de caridade ou de justiça?

R. É apenas uma obrigação de caridade; porque, em razão da extrema necessidade de um próximo, o dono da coisa não perde o domínio que tinha sobre ela; e, portanto, em tal caso, a pessoa que viola o preceito de dar esmola não é obrigada a fazer restituição.

Argumento contra esta resolução. É obrigatório ex iustitia — "por justiça" — não impedir um pobre em extrema necessidade se ele desejar tirar de seus bens para aliviar sua necessidade; portanto, o possuidor desses bens terá a mesma obrigação de lhe dar esmola.

A. Concedendo o antecedente e negando a consequência; porque, embora aquele que sofre de extrema necessidade tenha o direito de tomar a propriedade de outro, e consequentemente seja contra a justiça impedi-lo de tomá-la, ele não tem domínio sobre ela antes de tê-la tomado, e, portanto, não é contra a justiça não dá-la a ele, mas apenas contra a caridade.

§ II

De grave necessidade

Que, na grave necessidade do próximo, todos são obrigados a dar esmola [218], auxiliando-o com bens supérfluos ao seu estado, e mesmo com aqueles necessários à sua decência e esplendor. S. Tom. 2. 2. q. 32. art. 5. ad. 3 — "São Tomás, Segunda Parte da Segunda Parte, questão 32, artigo 5, resposta à terceira objeção" —, e em outros lugares. Que existe tal obrigação com respeito aos bens supérfluos ao estado é

provado pela própria ordem prescrita pela caridade, segundo a qual somos obrigados a defender a honra e o estado do nosso próximo quando podemos fazê-lo sem detrimento dos nossos; e como é certo que ele não sofre isso, nem em vida, nem em honra ou estado, aquele que auxilia a necessidade do seu próximo com o que é supérfluo ainda é obrigado a fazê-lo.

Que esta mesma obrigação existe com respeito aos bens necessários para a decência e esplendor de alguém também está provado; porque todos nós somos obrigados, sob grave falta, a livrar nosso próximo de um grave mal, quando podemos fazê-lo sem sério prejuízo para nós mesmos; e como é certo que não há tal obrigação em alguém se privar de alguma forma da decência e esplendor de seu estado, conclui-se que, mesmo com o dano acima mencionado, ele será obrigado a ajudar os pobres com esmolas em grave necessidade. De acordo com esta doutrina, tão adequada à caridade cristã, São João nos diz em sua 1ª Epístola, cap. 3: Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo; quomodo charitas Dei manet in eo? — "Aquele que possuir os bens deste mundo e vir seu irmão em necessidade e lhe fechar o coração, como permanecerá nele a caridade de Deus?" —.

P. É lícito a alguém em grande necessidade roubar o que for necessário para ajudá-lo?

R. Não, e dizer o contrário é condenado pelo Papa Inocêncio XI em sua 36ª proposição: Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi — "É permitido roubar, não apenas em extrema necessidade, mas também em grave

necessidade” —.

P. Os herdeiros em grande necessidade podem abster-se de celebrar as missas deixadas pelo testador para as almas do Purgatório?

R. Não, porque o sofrimento das almas abençoadas na prisão mais dolorosa daquele lugar é maior do que aquele que os vivos podem suportar, mesmo que estejam presos por suas dívidas. [219]

§ III

De necessidade comum

Que, nas necessidades comuns dos pobres, os ricos têm a obrigação de lhes dar esmola com seus bens supérfluos. A primeira prova é o que diz São Lucas (c. 11): Quod superest, date eleemosynam — “O que sobra, dai em esmola” —. A segunda é corretamente provada; porque a divisão dos bens introduzida pelo Direito das Gentes não deve prevalecer em detrimento dos pobres, que necessariamente pereceriam na miséria se os ricos pudessem legalmente retê-los sem ajudá-los em suas emergências e necessidades.

P. Quando será uma falta grave deixar de ajudar os pobres em necessidade comum?

R . Se um homem rico estivesse determinado a não ajudar nenhum pobre, mesmo que o encontrasse com frequência, estaria cometendo um pecado grave; pois tal resolução seria uma violação gravíssima das leis da caridade e da piedade. Mas aquele que, enquanto ajuda alguns, nega esmola a outros, não pecará gravemente; pois nenhum indivíduo tem a obrigação de dar esmola a todos e a cada um, mas apenas a

alguns, como lhe apraz e como a caridade dita. Nem um homem rico pecará gravemente repelindo ocasionalmente esses pobres com aspereza, a menos que a injúria que lhes inflija com suas palavras seja grave ou excessiva. Ele também não é obrigado a distribuir todos os seus bens supérfluos especificamente aos pobres dessa classe, podendo empregar parte deles em outras obras piedosas ou reservar parte para tais propósitos, como explicaremos na próxima pergunta.

P. Peca gravemente quem acumula muitos bens e dá pouco aos pobres durante a vida, fazendo-o com a intenção de distribuí-los todos depois de seus dias; ou os reserva com a intenção de deixá-los para sustentar donzelas, ou para fundar um mosteiro ou outras obras piedosas?

R. Que aqueles que praticam isso estão em pecado mortal contínuo; pois o preceito de dar esmola não é obrigatório apenas na hora da morte, mas também por toda a vida, e ainda mais nesta, porque então é mais meritório, bem como menos forçado e suspeito. Pois o que é feito na última hora parece ter uma qualidade forçada, em vez de voluntária. No entanto, aqueles que, enquanto vivos, dão suas esmolas de acordo com as exigências de suas necessidades, e quando estas são atendidas, conseguem adicionar, sem prejuízo de terceiros, algumas grandes somas com a intenção de usá-las durante sua vida, ou destiná-las após sua morte para as ditas obras piedosas, agem louvavelmente, porque já satisfizeram o preceito da esmola em suas vidas.

P. Príncipes ou magistrados podem proibir estrangeiros pobres de mendigar dentro de seus domínios ou territórios?

R. Podem, se o fizerem para evitar que deixem de ajudar os nativos pobres ou para evitar outros danos que possam resultar de permitir que peçam livremente; pois a ordem da caridade exige que se dê atenção ao próprio povo antes da dos estrangeiros, e a justiça obriga príncipes e magistrados a zelar pelo bem-estar de seu povo para evitar danos a eles.

P. Podem os juízes obrigar seus súditos a dar esmola quando são obrigados a fazê-lo?

R. Sim; porque podem obrigá-los a fazer tudo o que conduza ao bem comum da República, e não há dúvida de que dar esmola contribui muito para esse bem. E, portanto, é um sistema muito prudente e louvável estabelecer hospitais ou asilos nas cidades, onde os pobres são alimentados, cada um dos habitantes contribuindo de acordo com suas posses. Até os próprios gentios praticavam essa prática, e diz-se que Licurgo, rei da Lacedemônia, foi o inventor dos hospitais.

Daqueles que podem e são obrigados a dar esmola

Existem três classes de pessoas que podem dar esmola, a saber: Seculares, Eclesiásticas e Regulares, e trataremos das três em ordem nos três §§ seguintes.

§ I — Dos Seculares

P. Quem entre os leigos é obrigado a dar esmola?

R. Todos os que têm domínio e plena administração dos bens; sendo a esmola uma doação graciosa, só pode fazê-lo quem tem capacidade para isso, e só pode fazê-lo quem tem domínio e livre administração dos bens. Entende-se que esta resolução não é uma necessidade extrema, porque, se o fosse, todos seriam obrigados a ajudar o próximo com os bens que possuem.

Disto, a primeira coisa a ser inferida é que as mulheres casadas podem dar esmola de seus bens parafernais, uma vez que têm domínio e administração sobre eles. Podem fazer o mesmo com outros bens, de acordo com sua qualidade e condição, com o consentimento tácito de seus maridos; como aqueles fora do dote, que reservaram para seu próprio uso e dos quais, em Castela, têm a administração. Este poder também se estende aos bens que o marido lhes concede para suas despesas extraordinárias e voluntárias, bem como àqueles que adquiriram por meio de sua própria indústria, se trouxeram um dote adequado para o casamento. Mesmo daqueles bens cujo domínio e administração o marido tem, uma mulher casada pode dar esmola, seja para livrar a si mesma ou ao seu parceiro de algum mal temporal ou espiritual, seja para ajudar seus irmãos ou os do marido; porque é do melhor interesse de ambos não mendigar.

A segunda conclusão é que os filhos das famílias podem dar esmolas de bens militares ou quase militares, sobre os quais têm domínio e administração; bem como daqueles que lhes são dados pelos pais para seu recreio honesto ou outros usos lícitos, porque sua vontade é sempre presumida nesse sentido.

O mesmo que dizemos sobre os filhos pode ser entendido em relação aos tutelados e menores. Os tutores e curadores podem e devem dar esmolas, de acordo com a condição de seus menores e tutelados, e de acordo com suas capacidades.

A terceira coisa é que os servos e os criados não podem dar esmola, a menos que seja por alguma ação pessoal, na qual prejudiquem seus senhores ou mestres, ou por algo próprio de qualquer forma; ou se eles claramente presumirem que é a vontade de seus senhores ou mestres que o façam.

§ II — Dos Eclesiásticos

Quanto à obrigação dos eclesiásticos de dar esmola, deve-se, em primeiro lugar, presumir que seus bens podem ser de três tipos: patrimoniais, quase patrimoniais e puramente eclesiásticos. Os primeiros são aqueles adquiridos por herança, doação ou por meio de sua indústria ou trabalho. Os segundos são aqueles adquiridos ou acumulados por intuição de algum ministério eclesiástico, como pregação, palestras ou outra ação pessoal. Os terceiros são aqueles recebidos em razão de seus benefícios, como a renda anual de suas prebendas ou capelanias, e os frutos dos dízimos e primícias.

Em segundo lugar, presumimos que os eclesiásticos são obrigados a dar esmola, como outros leigos seculares, de seus bens patrimoniais ou quase patrimoniais, por serem considerados temporais, ou dados pelos fiéis como estipêndio por seu trabalho. São Tomás, 2.2, q.185, art.7. E, portanto, a principal dificuldade diz respeito aos bens puramente

eclesiásticos.

Dizemos, então, que todos os eclesiásticos, sem exceção do Sumo Pontífice, são obrigados a dar aos pobres todos os seus bens eclesiásticos supérfluos, ou aqueles que sobram após o seu devido sustento. Assim, o Concílio de Trento, Sessão 25 da Reforma, cap.1, proíbe todos os eclesiásticos, mesmo que sejam bispos ou cardeais, de usar tais bens para sustentar seus parentes consanguíneos ou afins, a menos que sejam pobres — “pois os bens eclesiásticos são de Deus” —, e, portanto, eles só podem ser despendidos com os pobres ou com outras obras piedosas.

P. A obrigação acima mencionada para os clérigos não é apenas de caridade, ou pela lei positiva de Trento, mas também de justiça?

A respeito dessa gravíssima dificuldade, quatro decisões principais são dadas entre os autores sérios. A primeira sustenta que essa obrigação é de rigorosa justiça, de modo que os eclesiásticos que usam seus excedentes de renda eclesiástica para um propósito diferente do mencionado acima são obrigados a restituí-los à sua devida manutenção. A segunda concorda com a primeira quanto à obrigação de justiça, mas afirma que os eclesiásticos são proprietários da parte dos bens que foi alocada a cada um. A terceira ensina o mesmo que a segunda, quando as rendas eclesiásticas são muito abundantes. Finalmente, a quarta sustenta que os bispos e outros eclesiásticos são proprietários dos frutos benéficos, de modo que somente por caridade são obrigados a distribuir o excedente aos pobres.

Quanto à solução desta gravíssima dúvida, devemos ingenuamente confessar que a mente de São Tomás é, no mínimo, ambígua a esse respeito. O mesmo é claramente confessado por Genetus, citado por Bento XIV em De Synodo Dioecesana, livro 7, cap.2, n.11. Daí se segue que mesmo os discípulos do Doutor Angélico não estão de acordo entre si, como se vê pela variedade de opiniões, cada um querendo que o Santo Doutor esteja em seu próprio favor. Diante de tamanha variedade de opiniões e de tão diversas maneiras de pensar, proporemos o que nos parecer mais provável nesta questão.

Mas, para prosseguir mais claramente no assunto, devemos ainda assumir a divisão dos frutos e rendimentos eclesiásticos em quatro partes ou porções, seja essa divisão atribuída ao Papa São Silvestre ou ao Pontífice Simplício — não nos deteremos nisso aqui. Nos primórdios da Igreja, todo o clero vivia em comum, distribuindo a cada um os bens oferecidos pelos fiéis por meio dos bispos, de acordo com seus méritos e serviços, e o restante sendo aplicado à construção da igreja e ao auxílio dos pobres. No entanto, à medida que a caridade esfriou com o tempo e a avareza aumentou, uma parte foi atribuída aos bispos, outra ao clero, de acordo com seus méritos, uma terceira à construção e uma quarta aos pobres; sendo essa divisão destinada a evitar processos e reclamações. Supondo-se isso:

Dizemos que, embora o clero tenha algum domínio sobre os bens eclesiásticos que foram aplicados a cada um, eles estão, no entanto, vinculados pela justiça e sob a obrigação de restituir — não o fazendo — a distribuição aos pobres ou a

outras obras piedosas do que sobrar depois de usá-los para sua manutenção adequada. Esta sentença é a mais conforme ao espírito primitivo da Igreja, com seus Concílios e Cânones sagrados, com a mente dos Sumos Pontífices e Santos Padres, com as Escrituras divinas e tradições, e, segundo muitos discípulos de São Tomás, a mais favorecida pelo Santo Doutor.

Isto está corretamente provado, dados os muitos testemunhos de todos os tipos que poderiam ser alegados em apoio a isso. Aquele que não entrega a coisa a quem é devida por sua natureza, mas, em vez disso, a destina para outros usos, comete injustiça e é obrigado a fazer a restituição, como é claro. Uma vez que o excedente de bens eclesiásticos é, portanto, por sua natureza devido aos pobres, defraudá-los ou usá-lo para qualquer outra coisa que não seja seu alívio seria uma violação da justiça por parte do clérigo, que é obrigado a fazer a restituição. Que os bens eclesiásticos excedentes são por sua natureza devidos aos pobres é evidente a partir de Trento, que os chamou de — “bens de Deus” —, e também é deduzido dos Padres da Igreja, que os chamam por esse nome e os denominam — “patrimônio de Cristo e dos pobres” —.

Esta obrigação, portanto, surge da natureza dos próprios bens dedicados a Deus ou doados à Igreja e, portanto, é uma obrigação de justiça, do mesmo modo que, se alguém fosse instituído herdeiro de uma possessão com o ônus de dar aos pobres tal quantia em esmola, ele, mesmo que permanecesse dono do campo, teria a obrigação de justiça de dar aos pobres a quantia designada, passando esta obrigação a todos aqueles a quem passou a propriedade de tal herança. Assim, na

proporção em que, embora o clero que não fez voto de pobreza tenha domínio sobre os frutos de seus benefícios, ele o tem com o dito ônus.

Argumento contra nossa resolução. O clero, pelo menos na Espanha, faz testamentos e não poderia fazê-lo a menos que tivesse propriedade absoluta e sem a obrigação acima mencionada; isso é, portanto, prova de que o faz sem ela.

R. Este argumento, em primeiro lugar, não favorece os bispos, que, sendo mais observantes dos Cânones sagrados, não fazem testamentos. Nem favorece outros clérigos, dada a lei comum, que os proíbe de fazê-los. Na Espanha, o direito de fazer testamento é concedido ao clero, mas em favor de causas piedosas — concessão geralmente feita a todos — (Cap. Relatum, de testamentis).

E se alguém quiser insistir ainda mais que os Superiores e as leis de Castela toleram e aprovam os testamentos feitos pelo clero em favor de seus parentes consanguíneos e de outros, diremos que, na Espanha, por meio dessas leis e de um antiquíssimo costume aprovado por elas, a propriedade dos referidos bens é transferida, com o consentimento do legislador eclesiástico e civil, aos herdeiros instituídos; da mesma forma que os bens decimais foram aplicados a muitos leigos. Veja São Tomás, 2.2, q.87, art.3, ad 3, que diz o mesmo sobre estes. Seja como for, nossa doutrina é verdadeira, de acordo com o direito canônico.

E mesmo que nossa sentença não fosse tão bem fundamentada, e o clero não estivesse sob a obrigação de rigorosa justiça de dar aos pobres ou de dedicar o excedente

de suas rendas eclesiásticas a obras piedosas, nada lhes seria favorável quanto à compensação de sua consciência, desde que assumamos, como devemos supor, que eles tenham ao menos uma obrigação de caridade. Pela mesma razão, o erudito Soto, que quase é considerado o inventor da sentença contrária, admoesta seriamente os confessores a imporem ao clero que viola o preceito da esmola — “esmolas muito amplas, quase como se fossem obrigados por lei de justiça à restituição” —.

P. De onde o clérigo deve restituir o que desperdiçou, especialmente se não tiver renda além das benéficas?

R. Se possuir bens patrimoniais ou quase patrimoniais, deve restituí-los. Se não os tiver, deve cuidar para viver com mais parcimônia e servir à Igreja com mais fidelidade. E se, em última análise, não encontrar motivo para restituir, a incapacidade física ou moral o isentará dessa obrigação.

P. De que cidade o clérigo deve ajudar os pobres?

R. O bispo deve ajudar os pobres de todo o seu bispado, pois é pai e pastor de todos. O mesmo deve ser entendido do pároco em relação aos de sua paróquia. Os outros beneficiários e cônegos darão esmolas mais convenientemente aos pobres da cidade em que recebem o benefício, e é até necessário que o façam quando nelas surgirem necessidades graves. Se estas faltarem, não será uma desordem grave ajudar os pobres de outras cidades com isso. Se isso resultar em maior benefício para o povo comum, será lícito dar esmolas em diferentes cidades, por exemplo, para fundar um colégio para que os alunos pobres possam estudar na universidade, ou para fundar

um convento, ou algo semelhante.

P. Os pensionistas são obrigados a gastar o excedente de suas pensões em esmolas ou obras de caridade?

R . Sim, como outros clérigos, se as pensões forem verdadeiramente clericais, como explicaremos no tratado sobre os benefícios eclesiásticos. A razão é que esse ônus, como vinculado à propriedade eclesiástica, passa com ela para quem a recebe, como os pensionistas de que estamos tratando aqui. Isso não se aplica a cantores e outros funcionários a quem a Igreja atribui uma renda por seu trabalho pessoal; este é considerado um bem patrimonial ou quase patrimonial.

P . Quanto um clérigo pode deduzir de sua renda para seu sustento adequado?

R. Isso deve ser avaliado por homens prudentes e tementes a Deus, levando em consideração as circunstâncias de tempo, lugar, riqueza ou pobreza da pessoa, posição social, dignidade, condição e méritos, para que ele possa não apenas viver honestamente, mas também desfrutar de moradia e outros móveis decentes, de acordo com sua qualidade e condição, e segundo os costumes do país.

Um clérigo também pode, legalmente, dar alguns entretenimentos moderados a seus parentes consanguíneos e amigos, e fazer algumas doações remunerativas apropriadas à sua posição, para elogiar seus espíritos e mostrar sua benevolência. Ele também pode dar presentes a seus pais e parentes consanguíneos, para que não passem necessidade; mas de forma alguma pode fazer isso para elevá-los a um status mais elevado. Finalmente, ele pode fornecer comida e

dote às suas filhas, mesmo que sejam ilegítimas, com a renda eclesiástica; mas ele não deve atribuir-lhes um dote tão grande quanto se fossem legítimas, ou deve dotá-las com seus próprios bens patrimoniais.

P. Podem os eclesiásticos dar esmolas?

R. Podem e devem. Os eclesiásticos não apenas podem dar esmolas, mas são mais obrigados que os seculares, porque possuem bens eclesiásticos, que pertencem a Deus — quia res ecclesiasticae sunt Dei — "porque as coisas eclesiásticas são de Deus" — e devem ser administradas conforme Sua vontade.

Os bens eclesiásticos são chamados de patrimônio de Cristo e dos pobres — patrimonium Christi, et pauperum — "patrimônio de Cristo e dos pobres" —, razão pela qual não é lícito aos eclesiásticos usá-los senão para o culto divino, para o próprio sustento, segundo sua condição, e para a ajuda dos pobres.

Por isso, os eclesiásticos são obrigados a distribuir esmolas, não só daquilo que lhes pertence em particular, mas especialmente dos rendimentos eclesiásticos, que são destinados ao bem público e à caridade.

Os prelados e reitores das igrejas, portanto, cometem grave pecado se, descuidando os pobres, aplicarem esses bens a usos supérfluos ou particulares; pois eles são meros administradores e não senhores — non domini, sed dispensatores — "não senhores, mas administradores" —.

Daí vem a regra antiga de que os rendimentos das igrejas devem ser divididos em quatro partes: uma para o bispo, outra para os clérigos, outra para o culto e outra para os pobres. E se atualmente esta forma de divisão não se observa literalmente,

deve-se, ao menos, conservar o mesmo espírito, aplicando uma parte conveniente dos rendimentos ao socorro dos pobres. Além disso, os bispos e párocos têm obrigação grave de prover às necessidades dos indigentes, principalmente dos seus súditos. Se deixarem morrer de fome algum pobre que poderiam socorrer com facilidade, pecam mortalmente e serão responsáveis perante Deus pela morte desses infelizes.

A Escritura diz: Divitiae si affluant, nolite cor apponere — "Se as riquezas abundarem, não ponhais nelas o coração" —; e ainda: Qui habuerit substantiam huius mundi, et viderit fratrem suum egentem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? — "Aquele que tiver os bens deste mundo e vir seu irmão necessitado, e lhe fechar o coração, como pode nele permanecer o amor de Deus?" —.

§ III — Dos Regulares

P. Podem os religiosos dar esmolas?

R. Em regra, não podem dar esmolas de seus bens próprios, porque nada possuem em particular; porém, podem e devem dá-las das coisas comuns de seu mosteiro ou convento, segundo as constituições e com licença de seus superiores.

Os regulares não têm domínio, mas apenas o uso das coisas necessárias à vida; logo, não podem dispor delas por liberalidade, nem dar esmolas, senão conforme a obediência e as regras do instituto.

Entretanto, o superior, que tem o cuidado da casa e a administração dos bens comuns, pode dar esmolas segundo a prudência e a medida conveniente, lembrando-se de que os bens da religião pertencem a Cristo e aos pobres —

patrimonium Christi et pauperum — “patrimônio de Cristo e dos pobres” —, e que é indigno de um religioso ajuntar riquezas enquanto há tantos necessitados à sua porta.

Por isso, os santos monges e fundadores de ordens sempre foram liberais com os pobres. São Bento prescreveu em sua Regra que se desse esmola a todos os necessitados que a pedissem, dentro da medida das possibilidades do mosteiro. São Bernardo, São Domingos e São Francisco distinguiram-se por uma caridade ardente, preferindo padecer necessidade a deixar de socorrer os pobres.

Os regulares, pois, devem ser os primeiros a dar exemplo de desprendimento e de caridade. E, quando não tiverem bens temporais, ao menos devem consolar os pobres com boas palavras, com orações e com o exemplo de uma vida santa e humilde, lembrando-se do que diz o Senhor: Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur — “Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia” —.

Quais bens devem ser dados como esmola

P. De que bens se deve dar esmola?

R. Dos próprios, não dos alheios; pois o ato de dar esmola é uma ação que supõe domínio sobre o que é dado. Não basta que a dádiva seja própria; é necessário também que quem a dá tenha o livre poder de administrá-la.

Em caso de extrema necessidade, a esmola pode ser dada com bens alheios,

mesmo que não se possua bens próprios. S. Tomás, no lugar citado, quaest. 185, art. 8, in Corp. — “questão 185, artigo 8, no corpo do texto” —.

Se alguém que possui bens próprios desse esmola intencionalmente com bens alheios, seria culpado de pecado e obrigado a fazer restituição.

P. Pode-se dar esmola de algo adquirido injustamente?
R. Pode ser dada de algo adquirido como compensação por algum ato perverso, por exemplo, homicídio, fornicação ou algo semelhante; pois por tais atos adquire-se a propriedade da coisa.

Mas se for adquirida por usura, roubo ou furto, e a coisa permanecer em sua forma adequada, não se pode dar esmola dela, porque pertence a outro. Se não permanecer em sua forma adequada, e se a pessoa que dá a esmola não ficar impotente para compensar a perda, pode-se dar esmola do que foi adquirido, porque então é dada da própria propriedade e sem prejudicar outrem.

S. Tomás, 2. 2. q. 32. art. 7 — “Segunda Parte da Segunda Seção, questão 32, artigo 7” —.

Se a necessidade for extrema, pode-se dar esmola mesmo de bens roubados, ainda que não se tenha propriedade própria com a qual dá-la.

A quais pobres deve ser dada esmola

Os pobres dividem-se em três classes: alguns são pobres por necessidade, outros por malícia e outros por virtude. Os

primeiros sofrem necessidade porque nem o trabalho nem a indústria podem livrá-los dela. Os segundos a toleram porque não querem se dedicar ao trabalho, entregando-se à ociosidade e à apatia. Os terceiros, finalmente, são os religiosos, que, imitando Jesus Cristo e seus Apóstolos, professam a pobreza voluntária.

Supondo-se isso:

P. A qual dos pobres se deve dar esmola?

R. A todos, sem distinção: justos, pecadores, amigos, inimigos, nosso próprio povo e estrangeiros; pois todos são nossos próximos, e a todos os que o são devemos amar e ajudar.

Se tivéssemos certeza de que alguém que pede esmola pode aliviar sua necessidade dedicando-se ao trabalho, não a daríamos a ele, para não encorajar sua ociosidade viciosa. Mas ninguém, sem fundamento evidente, pode presumir que os pobres que a procuram são vagabundos, porque a caridade não pensa mal.

Aos inimigos da República, enquanto persistirem em sê-lo, não se deve dar esmola; pois, embora não deva ser negada aos inimigos, entende-se que não podem se valer dela em detrimento daqueles que a dão, ou de seu país. E assim, se não desistirem, ou se acreditarmos prudentemente que desistirão por mau humor, não lhes deve ser dado nada, mesmo quando estiverem em extrema necessidade.

P. Quem se faz passar por pobre e pede esmola comete pecado grave e é obrigado a restituir o que recebeu?

R. Quanto ao pecado grave, sendo grave, é uma suposição comum; pois, além de obter esmola fraudulentamente e contra

a vontade razoável de quem a dá, também prejudica os verdadeiramente pobres, defraudando-os.

Dessas razões segue-se claramente que também é obrigado a restituir o que assim obteve; pois comete uma injustiça, não apenas em relação ao doador, mas também em relação aos pobres a quem defrauda com sua ficção e engano.

Você dirá: a causa principal da esmola é Deus, por cujo amor ela é feita, e a miséria dos pobres é apenas uma causa secundária; e, embora seja verdade que, se a causa principal for cumprida, o ato é válido, o ato de esmola também será válido, mesmo que seja dado a alguém que finge ser pobre, pois é sempre dado por amor a Deus.

A. Que, embora a esmola seja dada principalmente por Deus, esta é apenas uma causa geral, sendo a causa específica aliviar a miséria dos outros; de modo que, se isso estiver faltando, o ato é nulo, porque há um erro substancial na pessoa que o faz.

Aqueles que são verdadeiramente pobres, mesmo que recorram a invenções e estratagemas para obter esmolas maiores, ou finjam parentesco, amizade etc., pecarão por ficção ou mentiras, mas não serão obrigados a restituir o que obtiveram dessa forma, porque, sendo verdadeiramente pobres, a causa principal da esmola se verifica neles.

Por esta mesma razão, há uma obrigação de ajudar o pobre avarento, se ele estiver verdadeiramente destituído, mesmo que seja por sua avareza; assim como seríamos obrigados a ajudá-lo libertando-o do perigo, se, por fraqueza ou malícia, ele se desesperasse. Mas, nesse caso, se possível, o avarento

deve ser ajudado com seus próprios bens; e, se não, com os de quem o ajuda, com a obrigação de compensá-lo posteriormente na mesma proporção. Normalmente, deve-se repreender mais do que ajudar o pobre avarento.

P. Como deve proceder uma pessoa se o testador deixar algo para ser distribuído entre os pobres?

R. Não pode dar a quantia total a uma única pessoa, pois, ao fazê-lo, prejudicaria as demais. Pode, de fato, considerar-se e seus parentes consanguíneos entre os pobres, se realmente o forem.

Se o legado foi deixado para os pobres de uma determinada cidade, não pode ser aplicado aos pobres de outra; assim como, mesmo que tenha sido deixado para os pobres necessitados, não pode ser distribuído entre os que não o são. Finalmente, na medida do possível, a intenção do testador deve ser cumprida à risca e de maneira específica.

Se o legado foi destinado a casar órfãos, deve ser aplicado àqueles que são verdadeiramente órfãos; mas, se estes estiverem ausentes, pode ser dado àqueles cujos pais são inúteis e de nenhuma utilidade para eles, pois estes, na realidade, são para eles como se não existissem.

Se uma quantia foi deixada para sustentar as mulheres em absoluto, ela pode e deve ser dada também àquelas que desejam ingressar na Religião; e até mesmo a porção inteira destinada a cada uma deve ser dada a elas, visto que abraçam um estado mais perfeito e cumprem melhor a vontade razoável do fundador, como explicaremos mais detalhadamente no Tratado 20

Da mendicância religiosa

P. A mendicância religiosa é louvável?

R. Sim, e como tal a Igreja a aprova nas religiões mendicantes, louvando aqueles que, com suas esmolas, ajudam os religiosos que a professam.

E há quatro razões pelas quais esses homens devem ser preferidos aos outros pobres na esmola.

Primeiro, porque, imitando Cristo — qui, cum dives esset, egenus factus est — "que, sendo rico, fez-se pobre", eles, tendo renunciado às riquezas mundanas e ao seu domínio, professam a pobreza voluntária.

Segundo, porque os religiosos, especialmente os mendicantes, servem os fiéis em assuntos espirituais com cuidado contínuo e vigilante.

Terceiro, porque não cessam de orar continuamente a Deus por eles.

Quarto, porque, na distribuição de esmolas, os melhores entre os pobres devem ser regularmente preferidos, como se acredita que devam ser aqueles que professam um estado mais perfeito.

Veja São Tomás 2. 2. q. 187, art. 4 e 5.

Nem impede que isso aconteça o fato de os coletores de esmolas serem proibidos pelas leis do Reino, pelos Cânones sagrados e pelo Concílio de Trento — Trident. Sess. 21, De

Reformat., cap. 9 —, porque tais disposições sábias só se dirigem àqueles que, publicando indulgências falsas e apócrifas e usando outros meios nesse sentido, procuram enganar o povo cristão a fim de extrair esmolas dele.

Assim declarou o Papa Pio V, e mais tarde a Sagrada Congregação em 1621, favorecendo os religiosos mendicantes, como muitos Sumos Pontífices fizeram em suas Bulas Apostólicas, para que ninguém possa impedi-los de postular esmolas, com as quais podem ajudar em suas necessidades e pobreza.

Veja o Comp. Lat. sobre este ponto.

Mas, para que os religiosos possam proceder neste assunto com a edificação que lhes convém, nunca devem sair para pedir esmola sem levar consigo a permissão escrita de seus Prelados, para que a possam mostrar de bom grado a quem dela tiver interesse.

Nem devem estender as suas postulações para além dos distritos prescritos pelos seus Superiores; e, se o fizerem no território atribuído a outro convento, devem devolver à comunidade desse convento as esmolas que aí recolheram.

Não é lícito aos fiéis pedir esmola através de seculares, mesmo que sejam de religiões mendicantes, mas apenas através dos irmãos de sua Ordem.

P. É lícito aos fiéis receber dos fiéis, antes de pagarem os dízimos ou as primícias, esmolas de trigo, vinho etc.?

R. Sim, como respondeu o Concílio em 2 de junho de 1620.

A razão é que o costume de fazê-lo deve ser considerado legítimo, fundado em uma causa razoável, como a assistência

contínua e a vigilância cuidadosa com que os mendicantes atendem ao bem espiritual dos fiéis, confessando os sãos e os doentes, auxiliando os moribundos, pregando ao povo e, assim, servindo de grande alívio aos párocos, como é do conhecimento de todos.

Portanto, visto que se baseia em toda a equidade natural, pelo menos, que aqueles que se dedicam ao trabalho e à labuta também participem da remuneração, vê-se claramente que o referido costume se baseia em uma causa honrosa.

Não obstante, consideramos certo que, onde o referido costume não existe, os fiéis serão obrigados a pagar os dízimos e as primícias de toda a quantidade de seus frutos, antes de deduzir qualquer parte deles para as referidas esmolas; ou que deverão computar para sua satisfação a parte que extraírem por eles.

Pois uma coisa é que os fiéis sejam obrigados a pagar os dízimos de todos os seus frutos integralmente, e outra bem diferente é que, supondo um costume legítimo, não possam dar esmolas deles antes de pagá-los, visto que até os próprios dízimos são pagos mais ou menos, de acordo com o costume do povo.

Sobre a correção fraterna

P: O que é correção fraterna?

R: É a admoestação ao próximo, para que ele se lembre do seu pecado. Difere da correção judicial porque esta visa à punição,

enquanto aquela visa à emenda do transgressor. A correção judicial é um ato de justiça vingativa, e a correção fraterna é um ato de caridade; sendo assim, a primeira própria dos superiores, e a segunda comum a todos.

P : Existe um preceito natural e um divino que obrigam a correção fraterna?

R : Existe ambos. O preceito natural baseia-se no mesmo princípio da caridade e da misericórdia, segundo o qual somos naturalmente obrigados a evitar prejudicar o nosso próximo, sempre que isso possa ser feito de forma conveniente; e a correção fraterna visa esse fim. O preceito divino encontra-se em Mateus, capítulo 18, onde nos é dito: “ Se teu irmão pecar contra ti, vai e repreende-o entre ti e ti mesmo”. Esta obrigação é de natureza grave, e a sua omissão só pode ser uma falta ligeira por inadvertência ou trivialidade da questão. É um preceito afirmativo e, portanto, não obriga sempre e para todo o sempre, mas apenas quando surge uma ocasião adequada, como explicaremos mais adiante.

P: Quais são as condições necessárias para que este preceito seja vinculativo?

R: As quatro seguintes. Primeiro, que se esteja ciente do grave pecado do próximo. Segundo, que haja esperança de sua emenda. Terceiro, que haja oportunidade, considerando a pessoa e o momento. Quarto, que a pessoa a ser corrigida seja adequada. Nas seções seguintes, explicaremos essas condições com mais detalhes, bem como a ordem prescrita por Cristo.

§ I Notícias do pecado.

P. Quais pecados são passíveis de correção?

R. De modo geral, todos os pecados mortais são passíveis de correção; porque o objetivo da correção é reconquistar o irmão, segundo as palavras do Evangelho: « Se ele te ouvir, ganharás teu irmão», em que se presume que o próximo está perdido, e a sua perdição resulta unicamente do pecado mortal. Os pecados veniais também são passíveis de correção quando abrem caminho para o pecado mortal, como entrar numa casa suspeita ou associar-se a mulheres de má reputação, devido ao escândalo e ao perigo que causam. Os pecados menores, que não acarretam tal perigo, têm uma ligeira obrigação de serem corrigidos quando são habituais e cometidos com plena deliberação; pois sempre causam algum sofrimento espiritual ao próximo, que devemos procurar remediar se o pudermos fazer facilmente. Outros pecados veniais cometidos por descuido ou fraqueza não nos obrigam, nem mesmo venialmente, a corrigi-los. Visto que são tantos e tão frequentes, seria contrário à prudência continuar a corrigi-los.

P: Os magistrados e prelados são obrigados a corrigir pecados veniais?

R : Os superiores, magistrados seculares e governadores políticos das cidades não são obrigados a corrigir pecados veniais, exceto aqueles que possam perturbar a paz da república, como o jogo frequente, o luxo imoderado e outros. Seu ofício ou comissão não é o de prevenir danos espirituais àqueles que governam, mas sim males temporais que possam perturbar a paz e a tranquilidade civil e política. Quanto à prevenção de pecados graves, devem estar vigilantes.

Os prelados eclesiásticos, especialmente os de ordens regulares, têm a grave obrigação de corrigir pequenas faltas e até mesmo transgressões de suas leis, que levam ao declínio gradual da observância regular. Pois é sua função não apenas zelar pela saúde espiritual de seus súditos e promover seu aperfeiçoamento, mas também cuidar da preservação do esplendor da disciplina monástica e assegurar seu crescimento. Assim, peca gravemente o prelado regular que, ao presenciar frequentes transgressões de suas leis entre seus súditos, mesmo que não contenham pecado, permanece em silêncio, as ignora e deixa de corrigi-las seriamente quando surge a oportunidade. Tampouco pode justificar sua omissão com o preceito de preservar a paz, pois a paz nunca é boa sem justiça. Isso se refere a defeitos óbvios e públicos, visto que os defeitos ocultos não prejudicam tanto os outros, nem a observância regular, e, portanto, não têm a mesma obrigação de corrigi-los como os mencionados anteriormente, embora sempre busquem remediá-los.

P. O pecado passado é passível de correção?

R. Não, não é, se já tiver sido emendado, corrigido e apagado pela penitência; porque, com relação a ele, falta o propósito da correção, como é evidente. Mas se não tiver sido totalmente emendado, será passível de correção, mesmo que não haja perigo de recair, porque este preceito de correção aplica-se principalmente ao pecado cometido, como indicam as palavras: Si peccaverit... corripe — se alguém pecou... corrige-o. Além disso, quem está em pecado mortal sofre grave necessidade espiritual; e, portanto, surge a obrigação de auxiliá-lo nessa

necessidade por meio da correção fraterna, que é um ato espiritual de esmola.

P : Que conhecimento devemos ter do pecado para que a correção fraterna seja obrigatória?

R: É necessário um conhecimento moralmente certo; indícios duvidosos ou rumores são insuficientes. Como o próximo possui a sua reputação, ele é injustamente ofendido se o pecado lhe for imputado com base em uma leve suspeita. Contudo, se o pecado duvidoso resultar em dano ao próximo, à república ou à comunidade, e houver esperança de emenda, a correção deve ser feita, mesmo que apenas com dúvida ou suspeita. Alguns estendem isso aos prelados, afirmando que eles podem corrigir seus súditos mesmo com apenas conhecimento duvidoso de seus pecados, porque, por seu ofício, devem zelar por seus subordinados e investigar suas faltas. Mas, nesse caso, se o rumor se espalhou por toda a comunidade, seria mais apropriado abordar as faltas coletivamente, sem apontar indivíduos, e repreendê-los com a expressão " suppresso nomine".

P : Temos a obrigação de corrigir os pecados cometidos por ignorância?

R: 1. Se procedem de ignorância invencível, é opinião unânime que devem ser corrigidos, pois essa ignorância não exime a culpa.

R: 2. Se os pecados procedem de ignorância invencível contra a lei natural e divina, não há dúvida de que a correção é obrigatória por si só, pois, embora o ignorante não peque formalmente, peca materialmente, o que não é permitido,

exceto por motivo grave. Da mesma forma, os pecados que contrariam a lei eclesiástica universal devem ser corrigidos, se possível, caso provenham da ignorância da lei ou dos fatos, pois essa ignorância é um mal grave, uma vez que priva a pessoa de um bem grave. Por fim, se os pecados resultam de ignorância invencível a respeito da lei municipal de algum bispado ou cidade, as circunstâncias serão consideradas e, se houver oportunidade, a própria caridade exige que o ignorante seja aconselhado e instruído.

R. 3. Que os Prelados, Párocos, Confessores e outros a quem cabe o cuidado das almas, são obrigados a corrigir e aconselhar os ignorantes, sejam eles quem forem, e seja qual for o princípio da sua ignorância, a menos que surja uma causa legítima para deixarem de o fazer; porque o seu principal dever é corrigir aqueles que estão em erro e ensinar os ignorantes.

§ II Esperança de emenda.

P: O preceito da correção obriga se não houver esperança de emenda?

R: Não; porque se tal esperança falta, o propósito da correção, que é conquistar o próximo, também falta. Veja São Tomás de Aquino, II-II, q. 33, art. 2, ad. 3. Mas se, embora a emenda do próximo não seja esperada naquele momento, ela for esperada no futuro, a correção deve ser praticada.

P: É necessário que a esperança de emenda seja certa, ou basta que seja provável?

R: Com o Doutor Angélico, ela deve ser, no mínimo, provável, sem que seja necessária a certeza; pois, do contrário, dificilmente haveria algum caso em que a correção fraterna

fosse obrigatória, visto que tal certeza depende da vontade do outro, que somente Deus pode conhecer. Portanto, já que todo cristão deve considerar essa esperança provável, aqueles que omitem a correção ou temem oferecê-la, alegando como justificativa a raridade da esperança de emenda, não agem corretamente, especialmente quando vemos muitos emendados a cada instante pelo benefício da correção fraterna, mesmo aqueles de quem tínhamos pouca esperança de emenda.

P : Somos obrigados a praticar a correção mesmo que duvidemos de seu sucesso?

R: Mesmo que duvidemos de seu sucesso, devemos nos abster dela, pois seria imprudente arriscar prejudicar o próximo quando a correção visa beneficiá-lo. Se a dúvida for apenas quanto ao benefício, mas presumirmos que não causará dano, o preceito é obrigatório; pois toda medicina, tanto física quanto espiritual, deve ser aplicada ao doente se soubermos que não lhe fará mal, mesmo que duvidemos de seu benefício. Em casos de extrema necessidade, como no artigo [237] referente à morte, a correção fraterna é obrigatória mesmo havendo dúvida quanto ao seu benefício ou dano; pois o dano que pode advir ao próximo pela sua omissão é máximo e irreparável, e, portanto, supera o receio de corrigi-lo.

P : Se a correção for considerada ineficaz, deve ser repetida mais de três vezes?

R : Deve sempre ser repetida, pois, dadas as circunstâncias, espera-se que o bem-estar espiritual do próximo se beneficie dela; pois sempre há necessidade espiritual dessa ajuda.

§ III Sobre a oportunidade daquele que deve ser corrigido, e sobre o tempo.

P : Os súditos são obrigados a corrigir seus prelados? **R** : Segundo São Tomás de Aquino, II-II, q. 33, art. 4, sim; pois, como a correção é um ato de caridade, assim como os súditos são obrigados a amar seus prelados mais intimamente, também são obrigados a admoestá-los. Mas, nessa correção, devem ser estritamente observadas as três circunstâncias seguintes: que seja feita com grande gentileza, reverência e humildade; que nunca seja feita em público, exceto em casos raros, e somente quando o escândalo for público; e, finalmente, que, se necessário, seja realizada pelos religiosos mais antigos e mais graduados, e somente na ausência destes pelos mais jovens.

P: Alguém que prevê que outrem fará a correção se exime da obrigação de fazê-la também?

R: Não; porque este preceito é geral a todos e obriga ambos. A exceção ocorre quando se sabe com certeza que outrem fará a correção com o efeito desejado. Aquele que compreende que sua correção é necessária, juntamente com a de outrem, para a emenda do próximo, e que com essa união ela será alcançada de forma mais eficaz, é obrigado a fazê-la.

P. A correção deve ser feita a qualquer momento?

R. Embora deva ser feita em todos os momentos, o momento mais oportuno deve ser determinado pelas circunstâncias. Assim como se espera o momento certo para administrar o remédio físico a um doente, também deve-se fazer o mesmo com relação ao remédio espiritual da correção. Se a

necessidade for extrema, a correção não pode ser adiada, a menos que seja certamente prejudicial, pois não haverá tempo para realizá-la mais tarde. Se houver receio de que adiar a correção faça com que a pessoa caia em novos pecados nesse ínterim, deve-se considerar se a correção causará dano ou pelo menos algum benefício. Se for o primeiro caso, deve ser adiada; se for o segundo, deve ser realizada.

§ IV Congruência da pessoa que corrige.

P: Quando devemos corrigir nosso próximo, mesmo correndo o risco de perder a própria vida?

R : Em casos de extrema necessidade ou quando nosso próximo está à beira da morte, somos obrigados a ajudá-lo com o remédio da correção, mesmo que isso nos custe a vida: porque a extrema necessidade espiritual do próximo tem precedência sobre qualquer bem físico nosso, ou mais do que qualquer bem material que possamos ter. Se a necessidade do próximo for apenas grave, não há obrigação de corrigi-lo, mesmo que isso nos custe a vida; pois não é necessário perder a vida para que ele alcance a saúde espiritual, visto que ele pode emendar seus próprios caminhos com a ajuda divina. Prelados e outros cuja função é corrigir seus súditos são obrigados a fazê-lo, mesmo que isso lhes custe a vida, em casos de tamanha necessidade, porque sua obrigação é mais próxima e urgente do que a dos demais.

P: Em virtude dessa obrigação maior, os Superiores e Prelados são obrigados a investigar as faltas de seus súditos para corrigi-las?

R: Tanto os Prelados Eclesiásticos quanto os Regulares têm a

obrigação de investigar a conduta de seus súditos, pessoalmente ou por meio de indivíduos íntegros, prudentes e justos. Contudo, se o Superior souber que tal investigação perturbaria a paz em vez de beneficiar seus súditos, deverá prudentemente abster-se dela.

P. Os prelados eclesiásticos pecam gravemente ao corrigir os pecados de outros?

R. Não, porque esta ação não exige um estado de graça em quem a realiza. O mesmo se deve dizer, com mais razão, do indivíduo que corrige. Se o pecado de quem faz a correção é público, ele é obrigado a corrigir-se primeiro, antes dos outros, como diz São Tomás em II-II, Q. 33, art. 5.

P: É pecado grave pregar em pecado mortal?

R: Não; porque a pregação não é uma ação que exige um estado de graça em quem a pratica; porque não está, por sua natureza, ligada à ordem sagrada, nem quem prega realiza ou recebe qualquer sacramento; e, portanto, a menos que alguém seja um pecador público, ou por causa do escândalo, não há como pregar em pecado mortal ser um pecado grave.

§ V Sobre a ordem da correção fraterna.

P: O que nos é ordenado em Mateus, capítulo 18, a respeito da correção fraterna, especificamente quanto ao método pelo qual ela deve ser praticada? **R**: São-nos prescritas as seguintes quatro coisas. Primeiro, que se alguém pecar contra nós em segredo, ou se tomarmos conhecimento do seu pecado, devemos corrigi-lo em segredo. Segundo, que se a correção em segredo for insuficiente, devemos realizá-la na presença de uma ou duas testemunhas, para melhor promover a emenda do

pecador. Se aqueles que sabem da ofensa puderem ser convenientemente convocados, aqueles que não sabem dela não devem ser usados. Terceiro, que se o que foi dito não for suficiente, devemos informar a Igreja ou o Prelado. Quarto, que se eles não ouvirem a Igreja, devemos considerá-los como se fossem um membro de uma minoria étnica ou excomungados. Esta ordem é obrigatória, não meramente consultiva, porque Jesus Cristo nos ordenou expressamente a observá-la.

P: Esta ordem aplica-se quando se acredita que o Prelado fará um trabalho melhor de correção por si próprio?

R: Aplica-se; porque Cristo prescreveu absolutamente a ordem mencionada. No entanto, não nos oporemos a ela, mesmo que possa ser feita em algum caso raro, quando aquele que deve corrigir for inepto para fazê-lo, e aquele que está sendo corrigido não se importar de ser relatado a um Prelado espiritual discreto e que lhe seja agradável.

P: É lícito renunciar ao direito de correção fraterna?

R: Embora seja lícito a cada pessoa renunciar a esse direito por algum propósito honroso, os demais são obrigados a corrigi-la, observando a ordem supracitada. A primeira parte desta resolução está comprovada; pois se, por razões de virtude, alguém pode renunciar ao direito que tem à sua vida ou saúde, também pode renunciar ao direito que tem à sua reputação pelo mesmo motivo. A segunda parte também está comprovada; pois, como o propósito da correção persiste mesmo naquele que deseja renunciar a esse direito, a obrigação de corrigi-lo deve persistir nos demais. Por esta razão, nenhum Prelado pode ordenar o contrário, segundo São

Tomás de Aquino, II-II, q. 33, art. 7, ad. 5.

P. Deve-se observar a ordem da correção fraterna em todas as ofensas?

R . Observando que algumas ofensas são públicas e outras secretas; algumas prejudicam terceiros, outras prejudicam o bem comum e outras ainda prejudicam apenas quem as comete. Sendo assim: R. 1. Que, com relação a estas últimas, a ordem da correção fraterna é obrigatória, visto que são ocultas, como se depreende das próprias palavras do Evangelho: Se teu irmão pecar contra ti... corrige-o entre vós, e somente a ele: que se entendem principalmente como referentes a pecados ocultos, que, segundo a opinião comum, prejudicam apenas quem peca.

R. 2. Que nos pecados que contrariam o bem particular de um terceiro, o ofensor deve ser corrigido em segredo, se houver esperança genuína de sua emenda; pois a ordem da caridade exige que o inocente seja defendido de modo que o pecador seja corrigido. Mas se tal emenda não for esperada, a pessoa inocente, a quem o referido dano ameaça, deve ser advertida publicamente para que se proteja, e se isso não bastar para impedir o dano, o agressor deve ser declarado nominalmente para que a pessoa inocente possa implorar a assistência do Juiz.

R. 3. Que nos pecados públicos a referida ordem não obriga. Assim diz São Tomás, II-II, q. 33, art. 7, onde, com Santo Agostinho, apresenta o dito do Apóstolo: “ Todos os pecadores devem ser provados na presença uns dos outros, para que tenham temor do pecado”. A razão também persuade o mesmo;

pois quem peca publicamente não tem o direito de que o pecado seja mantido em segredo. Mas se o pecado for cometido diante de dois ou três, ainda não é público e, portanto, deve ser corrigido em segredo; e da mesma forma, se a maioria do colégio ou da comunidade não tiver conhecimento dele.

R. 4. Que nos pecados, mesmo os ocultos, que contrariam o bem comum, a correção fraterna não é obrigatória, mas sim devem ser comunicados imediatamente ao respectivo Prelado; porque de tais pecados dificilmente se pode esperar emenda. Isto deve ser entendido principalmente em relação à heresia e a todos os crimes suspeitos de serem heresia, mesmo que ocultos, de acordo com os decretos do Santo Tribunal e de Alexandre VII.

P: O pecado carnal deve ser considerado prejudicial ao bem comum da religião e, como tal, aquele que o comete deve ser imediatamente denunciado ao Superior? **R**: Uma queda carnal em um religioso, mesmo que externa, não é absoluta e per se contrária ao bem comum de sua religião, embora possa, por vezes, sê-lo acidentalmente; como se cometida por uma pessoa que não é muito cautelosa, nada circunspecta, e que intencionalmente busca ocasiões para extravasar suas paixões mal mortificadas, e que, considerando outras circunstâncias, pode ser justamente temida por trazer ignomínia e desonra ao Estado. Este não é o caso de um religioso que, impelido pelo apetite ou vencido por uma ocasião inesperada, cai ocasionalmente, sendo, de outra forma, tímido e cauteloso; pois espera-se que tal pessoa corrija seus erros, uma vez corrigida, e assim deve fazê-lo em segredo. Ambos estão de acordo com São Tomás, em 4. dist. 19. q. 2. art. 3. ad. 2, onde diz, falando da esperança de emenda: “Isto pode ser compreendido quando se peca por fraqueza e, tendo-se oferecido uma ocasião, cai-se em um delito da carne; mas é diferente quando se peca por escolha e por hábito.”

Dos Vícios Opostos à Caridade

Neste capítulo discutiremos os vícios opostos à caridade e, no próximo, o escândalo cuja notícia conduz ao nosso empreendimento, mais do que o de outros. São Tomás fala longamente sobre eles em II.2, das questões 34 a 44. Procuraremos seguir suas ideias.

Sobre o ódio a Deus e ao próximo.

P: Quais são os vícios que se opõem à caridade?
R : Os dez seguintes: ódio a Deus e ao próximo, preguiça, inveja, discórdia, contenda, cisma, guerra, briga, sedição e escândalo.
P : O que é o ódio a Deus e de quantas maneiras ele se manifesta?
R: Ele é de dois tipos: geral, e está presente em todo pecado; e particular, e é definido como: Adversio a Deo, qua voluntas illi detestatur, in quantum peccata prohibet, poenasque infligit —Aversão a Deus, pela qual a vontade o detesta na medida em que Ele proíbe os pecados e inflige penas —. O primeiro é material, e não o abordaremos aqui; o segundo é formal, e o abordaremos agora.
Esse ódio formal também é de duas espécies, a saber, abominações e immititiae. A primeira é: escolher a Deus não é ser; e a segunda: escolher a Deus com algum mal. É um

pecado gravíssimo entre todos, e um dos que se opõem ao Espírito Santo; porque se opõe a Deus por meio de uma escolha e malícia específicas e, portanto, só pode ser venial por falta de perfeita deliberação.

P: O que é o ódio formal ao próximo?

R : É a malevolência formal, que expressamente exonera o próximo do mal. O ódio ao próximo tem as mesmas divisões que acabamos de propor em relação ao ódio a Deus, e por isso consideramos desnecessário repeti-las, especialmente porque estamos tratando apenas do ódio formal. Este é, por sua natureza, um pecado mortal, diretamente oposto à caridade para com o próximo. Muitas vezes, não passa de pecado venial, seja pela trivialidade da questão, seja pela falta de perfeita deliberação. Distingue-se em essência do ódio formal a Deus, porque este ofende diretamente a Bondade divina, enquanto aquele ofende o ser criado.

Argumento contra este último. A caridade com que amamos a Deus e ao próximo é da mesma natureza; portanto, o ódio a Deus e ao próximo, que lhe é contrário, também deve ser da mesma natureza. R. Negando a consequência. A disparidade entre amor e ódio consiste no fato de que tanto o amor a Deus quanto ao próximo têm apenas uma razão formal, que é a bondade divina. Isso não ocorre no ódio a Deus e ao próximo; pois, neste último, o motivo formal é o próprio mal; a menos que alguém abomine o seu próximo com um ódio que procede do ódio a Deus, caso em que ambos seriam da mesma natureza, uma vez que têm o mesmo motivo formal.

P : Os ódios ao próximo distinguem-se em espécie de acordo

com a diversidade dos males que lhes são desejados?
R: Embora todos os ódios compartilhem a razão formal do ódio, os desejos que deles surgem distinguem-se em espécie de acordo com a diversidade moral dos males que lhes são desejados; porque os atos da vontade assumem sua espécie a partir de seus objetos, e estes distinguem-se em espécie moral de acordo com o quanto prejudicam o próximo.
Arg. Todos os males que são causados aos outros se reúnem numa razão comum para o mal, que deve ser formada com respeito ao ódio; assim como todos os benefícios concedidos concordam com a razão comum de beneficência; assim, não existem diferentes benefícios em espécie; então também não há ódio. R. Com S. Tom. 2.2. q. 31. art. 4. ad 2: Quod sicut omnia beneficio próximo exhibita, in quantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, in quantum considerantur secundum rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas proportiones especiais, vel boni, vel mali, reducuntur ad aliquas virtutes, vel vitia — Assim como todos os benefícios prestados ao próximo, enquanto considerados sob a razão comum de bem, reduzem-se ao amor; assim também todos os danos, enquanto considerados sob a razão de mal, reduzem-se ao ódio. Mas, enquanto considerados segundo certas proporções especiais de bem ou de mal, reduzem-se a certas virtudes ou vícios —.
Segundo essa doutrina, é importante observar, para fins práticos, que quem deseja o mal ao próximo por ódio comete não apenas o pecado do ódio, mas também um pecado

diferente, dependendo da natureza do mal desejado. Assim, não basta simplesmente declarar em confissão que se odiava o próximo; é preciso também revelar os desejos concebidos pelo ódio sentido, sejam eles simples ou profundos. Tampouco basta declarar desejos malignos contra o próximo sem afirmar se eles provêm do ódio. O mesmo se aplica ao dano causado.

Deve-se notar também que os ódios podem mudar de natureza, dependendo do status das pessoas contra quem são dirigidos. Assim, os ódios contra pais e outros ascendentes, contra prelados eclesiásticos, benfeitores ilustres e irmãos distinguem-se especificamente daqueles dirigidos contra outros estranhos. Portanto, devem ser declarados na confissão, explicando o status da pessoa abominada ou odiada.

Sobre discórdia, conflito e cisma

Já discutimos a preguiça e a inveja ao falarmos sobre os vícios capitais, e por isso passamos a discutir os outros vícios opostos à caridade.

P: O que é a discórdia?

R: É uma divisão do coração e uma discordância voluntária em relação ao bem divino e àqueles que deveriam consentir. É, por sua natureza, uma falta grave, pois se opõe à caridade mútua e à concórdia, que é a união dos corações dos homens. Pode ser venial, decorrente de uma questão trivial ou da falta de perfeita deliberação.

P: O que é contenda?

R : É: Concertatio verborum inordinata ad impugnandam veritatem — Combate desordenado de palavras para atacar a

verdade —; ou é: Impugnatio veritatis cum confidentia clamoris — Ataque à verdade com a confiança do clamor —. É um pecado mortal; como se alguém desafiasse a verdade conhecida contra a justiça ou a sã doutrina. Aquele que desafia o erro ou defende a verdade com acrimônia apropriada age de forma louvável, ou pecará, no máximo, venialmente, se for longe demais em sua maneira, contanto que não o faça com injúria ou cause grave vergonha ao seu próximo.

P: O que é cisma?

R: É a separação voluntária da unidade da Igreja. É um pecado mortal gravíssimo, pois rompe a unidade da Igreja, que é formada pela caridade. Não admite matéria trivial. Todo herege é cismático, porque, pela heresia, se separa da unidade da Igreja. Metafisicamente falando, um cismático pode não ser herege, como se não tivesse nenhum erro persistente contra a fé; mas, moralmente falando, os cismáticos sempre combinam o cisma com alguma heresia, que serve de pretexto para se separarem da unidade da Igreja. Assim diz São Tomás de Aquino, II-II, q. 39, art. 1, ad 3.

P: Que penas a Igreja impôs aos cismáticos?

R : As seguintes sete, que são: excomunhão maior lata —excomunhão maior já aplicada—; privação do exercício da ordem e da jurisdição; impossibilidade de obter benefícios eclesiásticos no futuro; suspensão da ordem recebida pelo cismático; irritação dos benefícios por ele concedidos; suspeita veemente de heresia; e estar sujeito ao juiz eclesiástico para a punição apropriada.

P : Quando muitos Papas surgem na Igreja, são todos

cismáticos?

R : Serão, se se levantarem contra aquele que é reconhecidamente o Papa, assim como seus seguidores. Mas, se a eleição de algum deles não for reconhecida com certeza, de modo que a legitimidade de todos seja igualmente posta em dúvida, todos deverão renunciar ao seu direito e conspirar pela eleição de um só. Se se recusarem a fazer isso, serão todos verdadeiramente cismáticos e terão de prestar contas a Deus por sua obstinação e pelo mal que ela causa à Igreja.

P: E o que devem fazer os fiéis no caso mencionado? **R**: Não podem, nem devem, obedecer a nenhum dos dois lados, para não correrem o risco de se desviarem; mas, acreditando serem membros da Igreja, cujo Cabeça principal é Cristo, comportar-se-ão como se a Cátedra de São Pedro estivesse vacante devido à morte legítima do Papa.

Da Guerra

P: O que é a guerra?

R: É: Dissidium quodam inter Principes ad pugnam ordinatum, multitudine armata — Uma certa dissensão entre Príncipes ordenada para o combate, com multidão armada —. Três condições são necessárias para ela: a autoridade do Príncipe, uma causa justa e a intenção correta por parte daqueles que nela lutam. Com essas condições, a guerra é lícita e, às vezes, até obrigatória, como afirma o consenso geral contra Tertuliano,

os maniqueus e outros hereges. Isso fica evidente nas Sagradas Escrituras, onde está escrito que muitas guerras foram louvadas e até mesmo ordenadas por Deus.

Somente Príncipes Supremos e Repúblicas livres podem declarar guerra ofensiva, a menos que haja um costume legítimo em contrário em algum lugar, ou que o Príncipe seja muito negligente ao declará-la, ou que a necessidade dela seja urgente, sem outro recurso senão difícil para o Príncipe. Nesses casos, mesmo uma República imperfeita pode declarar guerra ofensiva. A guerra defensiva, em defesa da honra, da reputação ou dos bens temporais, e ainda mais da própria vida, pode ser travada por qualquer um: Vim vi repellendo cum moderamine inculpatae tutelae —Repele-se a força com força, com a moderação da legítima defesa —. Mas isso não é propriamente guerra, mas uma defesa natural.

P: Quais seriam as causas justas para a guerra?

R: As três que todos aceitam são as seguintes: Primeiro, a legítima defesa ou a defesa dos inocentes, conforme exigido pela lei natural. Segundo, a reparação de uma injustiça verdadeiramente grave, pois o ofensor torna-se culpado por ela e o Príncipe Supremo, seu Juiz. Terceiro, a recuperação de propriedade que outrem possui injustamente. Outras causas de guerra não merecem aprovação comum e, portanto, deixamos seu exame para políticos cristãos e tímidos, por pertencerem à sua área de atuação.

P: Pode um príncipe, tendo uma opinião provável de que um determinado reino lhe pertence, declarar guerra contra aquele que o possui?

R: 1. Que não, de modo algum, se o príncipe possuidor tiver uma probabilidade igual de seu direito; pois, nesse caso, a condição do possuidor é melhor.

R: 2. Que, embora com uma opinião mais provável, o príncipe não possa declarar guerra contra o possuidor do reino; se ele se vir favorecido por uma opinião mais provável, não como lhe aprouver, mas certamente, e muito mais provável em todos os aspectos, ele poderá legalmente declarar guerra para reivindicar seu direito. A primeira parte desta resolução está comprovada; pois o príncipe só pode declarar guerra quando for necessário repelir uma injustiça manifesta que lhe foi feita, e essa injustiça manifesta não existe quando o príncipe tem a seu favor apenas uma opinião mais provável de seu direito ao reino que outro possui. A segunda também está comprovada; porque aquele que possui um reino sem justo título é obrigado a devolvê-lo, e, desta forma, o possui, mesmo que tenha uma opinião provável a seu favor, o seu concorrente tem outra a seu favor muito mais provável e mais certa em todos os aspectos, porque esta probabilidade muito maior tira a força daquela menor. E assim, se o príncipe possuidor, tendo sido admoestado a deixar o reino, não o quiser fazer, pode ser compelido a fazê-lo pela força e pelas armas.

Mas mesmo que assim seja, os príncipes devem, antes de declarar guerra, tentar por todos os meios possíveis evitá-la, utilizando os meios pacíficos que a situação permita, para não chegar ao ponto do derramamento de sangue humano, nem causar os graves e imponderáveis danos que são consequências da guerra, por mais moderada que seja. Devido

a essas consequências fatais, o rei Eduardo da Inglaterra chegou a dizer, com razão: "Não posso perder um reino que não posso obter sem queda e derramamento de sangue". Essa reflexão, tão em consonância com os ditames da humanidade, torna-se ainda mais precisa pelos da religião quando se trata de uma guerra entre príncipes cristãos; pois, como diz São Tomás em De erudit Princip. lib. 7, cap. 8, "É desumano guerrear entre cristãos".

P: Que informações sobre a justiça da guerra devem ter os soldados para que possam obedecer legalmente ao Príncipe que os ordena a lutar? R: Com distinção; pois estamos falando de soldados que são súditos do Príncipe ou de estrangeiros. Se forem os primeiros, podem lutar legalmente, mesmo que duvidem da justiça da guerra, porque não lhes cabe examiná-la, mas obedecer. Se forem os últimos, uma distinção adicional deve ser feita; porque ou antes da declaração de guerra já estavam a soldo do Príncipe, ou se alistaram voluntariamente sob suas bandeiras após a declaração. Se forem os primeiros, o mesmo se aplica a eles como aos soldados que são súditos do Príncipe, pela mesma razão. Se forem os últimos, não podem lutar sem provas suficientes da justiça da guerra, porque, não sendo súditos do Príncipe, não são considerados meros executores da guerra, mas sim juízes dela. Dizemos o mesmo, por essa mesma razão, dos soldados de patente superior e daqueles que votam a favor dela nos conselhos; aqueles que, como causas principais, devem antes de decidir examinar sua justiça com muito cuidado e, em caso de dúvida, não votar nela; caso contrário, pecarão gravemente e se tornarão culpados de todos os outros que seguem os dois Reinos, com a obrigação de restaurá-los.

A quem, e quando, é lícito lutar?

P: É lícito ao clero e aos religiosos lutarem por si mesmos em uma guerra justa?

R: O direito canônico proíbe que o clero ordenado e todos os

religiosos, inclusive os leigos, lutem por si mesmos, visto que sua vocação é repugnante à guerra, como adverte São Tomás de Aquino (II-II, q. 40, art. 2) . Contudo, eles podem, e de fato devem, lutar se houver necessidade de se defenderem ou defenderem os seus; ou se um grave perigo conhecido ameaçar o bem da Religião ou da Pátria, se a sua participação for necessária; porque a lei natural é mais poderosa que a lei humana. E mesmo que, nesse caso, tirassem a vida de alguém, não incorreriam em irregularidade pelo mesmo motivo. Tampouco lhes é proibido auxiliar exércitos e campanhas para prestar auxílio espiritual aos soldados. Bispos, clérigos e religiosos também podem presidir exércitos católicos contra mouros, hereges e outros inimigos do cristianismo, como fizeram, de forma santa e louvável, muitos prelados e religiosos veneráveis.

P: Podem os prisioneiros cristãos lutar por infiéis contra outros cristãos quando ameaçados de morte caso se recusem?

R : Não; pois, como a guerra é injusta, cooperar nela é intrinsecamente mau. Veja Bento XIV do Sínodo, Livro 13, Capítulo 20, n.º 6. Podem, contudo, realizar outras ações e, para salvarem as suas vidas, participar em outras ações que não prejudiquem tão diretamente os cristãos, como salienta o Papa acima mencionado.

P . Que pecados costumam cometer príncipes, capitães e soldados na guerra?

R. Podem pecar de muitas maneiras, tanto ao declarar guerra como na sua execução e continuação. Veja o Compêndio dos Latinos, onde estão listados os mais óbvios, uma vez que a

brevidade desta Summa não permite uma discussão tão longa.

P: É lícito em tempos de guerra tirar a vida de inocentes?

R: Tirar a vida deles diretamente não é lícito, pois contraria o direito internacional, que considera tal ato desumano. Entende-se por inocentes as crianças, os idosos, as mulheres, os viajantes, os peregrinos, os agricultores, os camponeses, os comerciantes sem endereço fixo, os legados e, entre os cristãos, os monges e o clero. É ilícito tirar a vida de todos esses, a menos que tenham pegado em armas para lutar. Contudo, em certos casos, pode ser lícito tirar a vida de inocentes indiretamente , visto que a vitória não pode ser alcançada sem a morte deles, a menos que seja intencionalmente buscada, mas apenas a morte indireta.

Sobre contendas, desafios e sedição

P: O que é uma contenda?

R : É: Uma contradição resultante de um conflito que leva a dano; ou: Um conflito privado iniciado por autoridade privada que causa dano a outrem. É um pecado mortal por parte do agressor. Muitas vezes será apenas um pecado venial devido à trivialidade da questão, como acontece em brigas entre meninos. Da parte daquele que se defende, fazendo-o com moderação e sem prejuízo de sua responsabilidade —isto é, usando legítima defesa moderada—, não haverá pecado. Mas, se ele se defender excessivamente e causar dano grave ao seu próximo, haverá pecado grave, como adverte São Tomás de Aquino na questão 41, artigo 1.

P: O que é um desafio?

R: É: Uma luta única, acordada entre as partes, com local e horário definidos, e com risco de morte ou ferimentos graves. É chamada de luta única para diferenciá-la da guerra, que envolve muitos. É chamada de "por acordo" porque é combinada por mútuo consentimento das partes. "Com local e horário definidos" porque, sem essa definição, seria uma luta vaga, e, se qualquer uma dessas circunstâncias estivesse ausente, não haveria desafio. "Com risco de morte ou ferimentos graves" porque, sem esse perigo, também não haveria desafio propriamente dito.

P: De quantas maneiras o desafio pode ser?

R: Pode ser de duas maneiras: solene e particular ou privada. A primeira é feita afixando avisos, designando patrocinadores, espectadores e armas. A segunda é organizada privadamente entre dois, ou entre quatro ou seis, com igualdade em ambos os lados.

P: Um desafio é alguma vez lícito?

R: É lícito apenas quando emitido com autoridade pública para pôr fim a uma guerra, ou em defesa da honra divina ou do bem comum da Igreja; pois, se a guerra é considerada lícita no primeiro caso, então o mesmo se aplica a um desafio. Assim, vemos esse meio proposto ou aceito por homens santos para esse propósito, como se evidencia no desafio que Davi aceitou contra o filisteu Golias e naquele que São Venceslau lançou contra Ladislau com o mesmo propósito. No segundo caso, qualquer um pode tirar a vida do infiel que profana coisas sagradas ou insulta a Igreja e, consequentemente, será lícito aceitar um desafio em sua defesa.

Fora desses casos, é totalmente ilícito, sendo um pecado gravíssimo, desumano e cruel, contrário a toda lei natural, divina e humana; pois, num desafio, ambas as partes, por sua própria autoridade e sem justa causa, expõem-se à perda da vida; e assim é proibido no quinto preceito do Decálogo. É também proibido no Concílio de Trento, Sessão 25, Sobre a Reforma, Capítulo 9, e pelos Sumos Pontífices Júlio II, Pio V, Gregório XIII, Clemente VIII e Alexandre VII, que condenaram a seguinte proposição, que é a número 2 entre as que reprovaram: "Um homem não pode aceitar um desafio provocado por um cavaleiro, nem deve mostrar timidez quando estiver com outros."

Finalmente, Bento XIV, em sua constituição que começa com Detestabilem, datada de 10 de novembro de 1752, condenou as cinco proposições seguintes que favoreciam o desafio:

1. «Vir militaris, qui nisi offerat, vel acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, et ad officia militaria inutilis haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promoveis alias sibi debitae, ac promeritae, spe perpetua carere debenet, culpa et poena vacare, sive offerat, sive aceitet o duelo.»

—Um militar que, se não oferecer ou aceitar duelo, seria tido como medroso, tímido e inútil para os deveres militares, e assim seria privado do cargo com que sustenta a si e aos seus, ou perderia para sempre a esperança de promoções que lhe são devidas e merecidas, deve ficar livre de culpa e pena, quer ofereça, quer aceite o duelo.—

2. «Excusari possunt etiam honoris tuendi, vel humanae

vilipensionis vitandae gratia duellum aceitantes, vel ad illud provocantes, quando [251] certe sciunt pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam.»

—Também podem ser escusados, por defender a honra ou evitar desprezo humano, aqueles que aceitam ou provocam duelo, quando sabem com certeza que a luta não ocorrerá, por ser impedida por outros.—

3. «Poenas ecclesiasticas non incurrunt contra duellantes, cum Dux vel officialis militiae aceptet duellum ex gravi metu amissionis famae, et officii.»

— Não incorreriam em penas eclesiásticas os duelistas quando um comandante ou oficial militar aceita o duelo por grave temor de perder a reputação e o cargo.—

4. «Licitum est in statu hominis naturali acceptare, vel offerre duellum ad servandas cum honore fortunas, quando alio medio earum jactura propellari nequit.»

— É lícito no estado natural do homem aceitar ou oferecer duelo para preservar suas posses com honra, quando não se pode evitar sua perda por outro meio.—

5. «Asserta licentia pro statu naturali, applicari etiam potest statui civitatis male ordinatae, in qua nimirum, vel negligentia, vel malitia Magistratus justitia denegatur.»

— A suposta licença do estado natural pode aplicar-se também ao estado de uma cidade mal organizada, na qual a justiça é negada pela negligência ou malícia do magistrado.—

Sua Santidade não apenas condena as cinco proposições mencionadas, mas também impõe a pena de excomunhão latae sententiae reservada, exceto no artigo da morte, ao Romano Pontífice, contra todos aqueles que ensinam, defendem, imprimem ou negociam publicamente ou em privado, mesmo que disputandi gratia —por motivo de disputa acadêmica—, sem fazê-lo por meio de contestação, seja a todos ou a cada um deles, como se evidencia na bula mencionada.

P: Quais são as penas impostas aos envolvidos neste crime?

R: Imperadores, reis e senhores temporais que, entre cristãos, concedem terras para a prática do desafio; aqueles que ali lutam; os segundos; os espectadores (não por acaso, mas intencionalmente); e todos os que participam de alguma forma incorrem na maior excomunhão reservada ao Sumo Pontífice, bem como nas penas de infâmia perpétua, privação de terras e bens, respectivamente, e banimento de todas as posses. Aqueles que morrem no local do desafio, ou em outro lugar, em decorrência de ferimentos recebidos na ação, são privados, pela referida Constituição de Bento XIV, do sepultamento eclesiástico, mesmo que tenham demonstrado sinais de penitência e sido absolvidos de seus pecados e censuras.

Todas essas penas são incorridas por qualquer desafio que seja verdadeiramente um desafio, mesmo que seja privado; assim, a excomunhão e a privação do sepultamento eclesiástico são incorridas ipso facto —automaticamente—. As outras penas são incorridas após a sentença do juiz, pelo menos uma sentença declaratória do crime. Aqueles que

comparecem ao local da luta incorrem em excomunhão, mesmo que o desafio seja impedido, não por eles próprios, mas por seus amigos. Aquele que tira uma vida nele não goza de imunidade eclesiástica, de acordo com a Constituição supracitada. Os padrinhos, os espectadores por intenção, aqueles que aconselham o desafio, seus agentes ou cúmplices e todos os que dele participam incorrem em censura, mesmo que não a concretize, desde que não o impeçam ou dificultem.

Da referida censura incorrida pelo desafio, os Lordes Bispos e outros Confessores aprovados em virtude da Bula da Cruzada, bem como os Regulares fora da Itália —isto é, religiosos que têm essa faculdade por privilégio— podem absolver se for secreta; mas, se for pública, somente o Sumo Pontífice, ou quem quer que tenha a faculdade e o privilégio, e pela Bula Semel in vita, et semel in articulo mortis — Uma vez na vida e uma vez no artigo da morte—. Veja o Tratado 17.

P: O que é sedição?

R: É um tumulto contra um dos partidos da república e contra outro —ou seja, um levante interno entre facções civis—. Se for contra o Príncipe, chama-se rebelião e distingue-se da sedição por incluir uma desobediência formal, que equivale a cisma. A sedição dessa natureza é um pecado mortal, pois se opõe gravemente à caridade e à união da paz.

Natureza e divisão do escândalo

P: O que é escândalo?

R: É: Dictum, vel factum minus rectum, occasionem ruinae spiritualis praebens proximo (uma palavra ou ação menos correta, oferecendo ocasião de ruína espiritual ao próximo). Em dictum, vel factum (palavra ou ação), também estão incluídas as omissões escandalosas, da maneira que dissemos em relação à definição de pecado. Chama-se dictum vel factum (palavra ou ação) porque o escândalo é uma ação externa. Minus rectum (menos correta) porque não é necessário que seja algo mau, bastando que pareça sê-lo. Occasionem ruinae spiritualis praebens (oferecendo ocasião de ruína espiritual) porque o escândalo não é a causa do pecado de outrem, visto que a vontade é livre e não pode ser forçada a pecar por nenhum agente externo, e porque não é necessário que haja uma queda, mas a ocasião para ela é suficiente.

P: Como se divide o escândalo?

R : Em ativo e passivo. O escândalo ativo é aquele que é definido. O escândalo passivo é: causar ruína espiritual ao próximo, aceitar uma ocasião para o pecado por meio das palavras ou ações de outrem. O escândalo ativo se divide ainda em escândalo direto formal, escândalo direto informal e escândalo indireto ou interpretativo. O primeiro ocorre quando alguém induz outrem a pecar com a intenção direta e expressa de causar sua ruína espiritual e perda da graça. Este é um pecado de demônios. O segundo ocorre quando alguém não induz outrem a pecar com esse propósito, mas sim para satisfazer os próprios desejos, por interesse próprio ou para obter algum outro benefício; como no caso de alguém que

induz ao roubo ou ao adultério. O terceiro consiste no fato de que, embora não haja a intenção de induzir ao pecado, quem fala ou age prevê que suas palavras ou ações podem causar ruína espiritual ao próximo, ou, mesmo que não preveja, deveria prever. Além desses escândalos inerentes a si mesmos, o escândalo também pode ocorrer acidentalmente, como se alguém pecasse em segredo, pensando que ninguém o visse, mas fosse visto por alguém que pudesse se escandalizar. Esse escândalo não constitui um pecado separado que deva ser declarado em confissão, a menos que tenha sido percebido por culpa própria. São Tomás de Aquino, II-II, Questões 43, art. 1, ad. 4.

O escândalo passivo divide-se em escândalo de fragilidade, pusilo e farisaico. O primeiro é: a ruína espiritual do próximo devido à fragilidade ou fraqueza; como se uma jovem estivesse passando pela praça do mercado e aqueles que a vissem fossem levados à incontinência. Pusilo, ou parvulorum (dos pequeninos) é: a ruína espiritual devido à ignorância; como ver alguém comer carne na sexta-feira, sem saber o que está fazendo. Farisaico é: a ruína espiritual devido à pura malícia; como o escândalo que os fariseus, de quem deriva o nome, experimentaram com as palavras e os milagres de Cristo. O escândalo ativo nem sempre ocorre juntamente com o escândalo passivo; porque pode-se dar a alguém ocasião para pecar sem que este peque. O escândalo passivo também pode ocorrer sem escândalo ativo, como acontece no escândalo farisaico. Finalmente, ambos podem ser combinados, como se Pedro desse a Paulo uma ocasião para pecar, e Paulo caísse

por causa disso.

P: O escândalo é um pecado especial?

R : Sim, a forma ativa é um pecado especial contrário à caridade e à correção fraterna. É, por sua natureza, um pecado mortal, podendo ser venial devido à trivialidade da questão e à falta de perfeita deliberação. São Tomás de Aquino, II-II, q. 43, art. 3 e 4.

P: O pecado do escândalo ocorre sem que haja a tentativa de arruinar espiritualmente o próximo?

R : Sim; porque, uma vez que se trata de escândalo, é inerentemente propício à ruína espiritual do próximo; e, portanto, uma vez prevista essa ruína, mesmo que não ocorra de fato, já constitui um pecado especial contra a caridade, que deve ser confessado. São Tomás de Aquino, art. 3, in corpor. (no corpo do artigo).

Argumento contrário: Para que um pecado seja considerado um pecado especial, é necessário que se oponha a alguma virtude especial; assim, quando a ruína espiritual do próximo não é intencional por meio de escândalo, não se opõe a nenhuma virtude especial; portanto, não é um pecado especial. R. Negando o argumento menor; porque, para que o escândalo seja um pecado especial, não é necessário que a ruína espiritual do próximo seja intencional, mas basta que seja intencional de forma indireta e implícita; o que ocorre com relação a todas as circunstâncias previstas no objeto; como se vê no roubo de uma coisa sagrada, que, para ser sacrilégio, não precisa ser roubada como sagrada, mas basta que se saiba que o é.

P. Quantos males estão incluídos no pecado do escândalo?
R. Quanto ao escândalo direto, todos reconhecem que estão envolvidos pelo menos dois males distintos: um contra a caridade e outro do tipo de pecado que causa o escândalo. O mesmo parece ser verdade mesmo que o escândalo seja indireto; assim, quem aconselha quatro pessoas a roubar comete oito pecados: quatro de escândalo e quatro de roubo. E quando, por seu próprio roubo, incita as mesmas quatro pessoas a roubar, comete nove: os oito já mencionados e o que comete ao roubar. Quanto à prática da Confissão, todos concordam que todos esses pecados devem ser explicados nela, juntamente com as circunstâncias específicas que os envolvem. Induzir alguém a pecar venialmente só é pecado venial quando o pecado que induz é ele próprio venial, como diz São Tomás no artigo 4 da pergunta 43.
P: É lícito aconselhar alguém preparado ou inclinado a cometer um mal maior a escolher o menor? Esta questão pressupõe três coisas. Primeiro, não é lícito aconselhar o mal menor se o mal maior puder ser evitado de outra forma. Segundo, isso não é lícito quando as pessoas envolvidas são diferentes, por exemplo, aconselhar Pedro a cometer um mal menor para que João não cometa um mal maior. O mesmo se aplica se o pecado, embora menos grave, for diferente; assim, não é lícito aconselhar a fornicação a alguém determinado a cometer adultério ou sodomia. Terceiro, o significado da questão é se alguém inclinado a cometer dois males, um maior e um menor, pode ser aconselhado a escolher o mal menor para que desista do maior; como se Antônio estivesse determinado a matar João

e roubá-lo, com uma resolução tenaz, ele poderia ser persuadido a não matá-lo, contentando-se apenas em roubá-lo.

R. Que o referido conselho é lícito. Primeiro, porque não é absoluto, mas condicional, ou seja, supondo-se a vontade de cometer ambos os males, deve-se contentar com o menor, sem cometer o maior. Segundo, porque aquele que aconselha no referido caso não persuade sobre o mal, mas sobre o bem; pois induz a pessoa a omitir o mal maior, no qual ninguém é prejudicado e todos são beneficiados: o agressor, ao impedi-lo de cometer um crime mais grave; a ameaçada, ao livrá-la de um mal maior; e até mesmo Deus, ao evitar Sua ofensa maior.

O que funciona deve ser omitido para evitar escândalos.

Para melhor compreensão do que discutiremos a seguir, convém observar que os preceitos são de três tipos. Alguns são de direito natural, como o auxílio ao próximo em extrema necessidade. Outros são de direito divino positivo, como os da fé e dos Sacramentos. Outros ainda são de direito humano, como o jejum. São Tomás os reduz a ad veritatem doctrinae (à verdade da doutrina), vitae (da vida) e iustitiae (da justiça). Veritas doctrinae (a verdade da doutrina) consiste em ensinar os ignorantes. Veritas vitae (a verdade da vida) denota [256] a própria retidão por meio da observância dos mandamentos divinos. Veritas iustitiae (a verdade da justiça) consiste nessa mesma retidão em relação ao próximo e em assegurar que o próximo não sofra nenhum dano nas relações humanas.

Supomos que, para evitar o escândalo farisaico, nenhuma boa obra deve ser omitida, visto que ela surge da pura malícia e deve ser desprezada. Sendo assim...

P: Que obras devemos omitir para evitar escandalizar o nosso próximo?

Donde a **Resposta**:

R.1. Que nunca é permitido omitir a verdade da doutrina, mesmo ensinando positivamente o que é falso, mesmo em questões menores; ou quando o seu ensino é necessário para o bem comum da Religião; contudo, o seu ensino pode por vezes ser omitido para que não haja escândalo. A resolução contém três partes. A primeira é comprovada porque, uma vez que mentir é pelo menos um pecado venial, nunca é permitido mentir, assim como nunca é permitido pecar venialmente. A segunda também é comprovada porque o bem comum, ou o bem da Religião, deve ser preferido a qualquer outro bem ou mal particular. A terceira é finalmente comprovada com as palavras de Cristo, que São João nos relata no Capítulo 16: "Eu vos tenho dito muitas coisas, mas não podeis fazer de outra forma". Portanto, a verdade da doutrina pode por vezes ser omitida, de acordo com o tempo, o lugar e as circunstâncias do público. São Tomás, art. 7. ad. 2 e 4 (na resposta à objeção 2 e 4).

R. 2. Que os preceitos negativos da lei natural jamais

podem ser transgredidos para evitar escândalo; pois esses preceitos são sempre e para sempre vinculativos; de modo que sua transgressão é intrinsecamente má, como se vê no perjúrio, no homicídio e em outros. O mesmo se deve dizer dos preceitos da fé, dos Sacramentos e de todos os demais, que aqui e agora são necessários para a salvação e não podem ser omitidos sem pecado; pois não é lícito a qualquer pessoa pecar, mesmo venialmente, para evitar dano a si mesma ou a outros, por mais grave que seja. São Tomás de Aquino, II-II, q. 43, art. 7, ad. 5 (resposta à objeção 5).

R. 3. Que os preceitos afirmativos da lei natural e divina positiva podem, por vezes, ser adiados e até mesmo omitidos, para evitar escândalo entre os fracos e frágeis; [257] porque isso por vezes resulta da ignorância ou fragilidade do nosso próximo, a quem a caridade nos ordena a ter compaixão. Por esta razão, embora a correção fraterna seja um preceito natural e divino afirmativo, ela pode e deve ser omitida quando se prevê que dela resultará mais mal do que bem.

Daí se depreende que o mesmo se deve dizer, com ainda maior razão, dos preceitos humanos positivos; pois não escandalizar o próximo é uma questão de lei natural, que se sobrepõe à obrigação de qualquer outro preceito humano. Daí se depreende que, se sair de casa causar sérios distúrbios à família, deve-se permanecer nela e abster-se de assistir à missa, mesmo que o preceito o exija.

Contudo, convém observar que, se a omissão do preceito

causar grave dano ao próximo, ele deve ser cumprido, mesmo que se tema escândalo. Por essa razão, o pároco deve batizar a criança que corre perigo de morte, mesmo que isso possa dar motivo para blasfemar contra o Sacramento, pois a caridade favorece a inocência mais do que a malícia.

R. 4. Que os atos de aconselhamento sejam omitidos ou adiados por causa do escândalo dos pusilânimes, até que sejam instruídos sobre a causa ou o motivo de praticá-los, e se, mesmo assim, persistirem em sua malícia, seu escândalo deve ser desprezado como o dos fariseus: A razão é a mesma que já propusemos a respeito dos preceitos afirmativos. Segundo isso, se alguém pretendesse ingressar na vida religiosa ou escolher o estado eclesiástico, e temesse que seus pais se escandalizassem, lançando insultos sobre ele e sobre o estado que pretendia abraçar, deveria adiar a decisão por algum tempo, até que lhes revelasse sua vocação e as razões de sua escolha; e se, mesmo assim, os pais ainda não estivessem tranquilos, ele não seria obrigado a desistir de seu propósito, mas poderia levá-lo adiante, especialmente se a demora resultar em prejuízo considerável ao seu progresso espiritual; porque o escândalo dos pusilânimes torna-se então o dos fariseus, como diz São Tomás em seu artigo. 7 na Corp. (no corpo do artigo) da questão citada acima. [258]

P : Devemos renunciar aos bens temporais para evitar escandalizar o próximo?

R : Com distinção: ou são nossos ou pertencem a outros, confiados a nós em

custódia ou depósito. Se forem de nossa propriedade, devem ser guardados com o máximo cuidado, pois não temos domínio sobre eles para renunciá-los. Se forem de propriedade de outrem, às vezes devemos renunciá-los para evitar escandalizar os hipócritas ou para preveni-lo de alguma outra forma; pois devemos adiar nosso bem material, quando pudermos fazê-lo sem prejuízo significativo para nós mesmos ou para os outros, em detrimento do dano espiritual do nosso próximo, se pudermos assim evitá-lo. Quanto a evitar escandalizar os fariseus, São Tomás nega que alguém deva se privar de bens materiais. II.2.q.43.a.8.

Da cooperação ao pecado do escândalo

P : Quando se diz que alguém coopera no pecado do escândalo?

R: A cooperação pode ser de dois tipos: formal ou próxima, e remota ou material. A primeira é a ação da própria natureza que influencia o pecado, ou seja, aquilo que é direcionado aqui e agora para ele. Essa cooperação, segundo todos, é ilícita e pecaminosa. A segunda é uma ação que não é inerentemente má, mas indiferente, e que se pode praticar sem pecar. Essa cooperação é lícita, desde que, segundo alguns, estas sete condições sejam atendidas: 1. Que a ação cooperativa não seja inerentemente má, mas indiferente. 2. Que a intenção de quem coopera seja realizar a ação, direcionando-a para um fim honesto. 3. Que haja uma causa justa para agir. 4. Que quem age não tenha o dever de impedir o pecado de outrem. 5. Que não se possa abster de agir sem se prejudicar. 6. Que mesmo

que não se cooperasse, o mal ainda assim seria cometido. 7. Que o próximo não abuse de suas ações em detrimento da Religião ou da República. Todas essas condições podem ser reduzidas a uma única: que haja necessidade ou causa razoável para a prática da ação considerada boa, de acordo com a natureza da questão e o assunto em pauta. Inúmeros casos podem ser resolvidos com essa regra, sem a necessidade de se deter em casos individuais.

P. É lícito induzir outrem a jurar por algo que é verdade, mas que aquele que deve jurar não sabe ser verdade; como quando um aluno quer provar que realmente frequentou um curso, mas, na falta de testemunhas oculares, usa outros que, embora não o tenham visto frequentar o curso, têm certeza moral de que ele o frequentou, tendo ouvido isso de pessoas confiáveis?

R. Não, porque tais testemunhas não juram por aquilo que sabem suficientemente, de acordo com o presente caso; pois em matéria jurídica só se pode jurar como verdade aquilo que se vê com os próprios olhos. Podem, contudo, jurar se acreditarem prudentemente que o aluno frequentou o curso.

P: Pode alguém induzir outra pessoa a jurar algo que sabe ser falso, se quem jura acredita ser verdadeiro? **R**: De modo algum; pois é ilícito induzir alguém a praticar o que é objetivamente mau, como o perjúrio, mesmo que quem age se exima do pecado por ignorância.

P: Podem os estalajadeiros ou os criados servir carne ou jantar em dia de jejum aos seus hóspedes ou patrões?

R: Se souberem que não têm motivo legítimo para se desculparem dos preceitos de abstinência ou jejum, não o podem; pois, ao fazê-lo, estariam a cooperar ativamente

com o pecado. Mas, se desconhecerem isso, podem servir carne ou jantar; pois devem presumir, não tendo certeza em contrário, que têm um motivo legítimo para se desculparem da observância desses preceitos.

Sobre pecados de escândalo contra a castidade

Embora a malícia do escândalo esteja presente em quase todas as questões da teologia moral transcendental, ela é mais frequente na questão da castidade do que em outras; por essa razão, apresentaremos aqui algumas dúvidas que podem servir de instrução para outros sobre este assunto.

P: Comete um homem o pecado do escândalo quando seduz uma mulher que já decidiu ter relações sexuais com ele?
R: Sim; porque, como já dissemos muitas vezes, para que ocorra o pecado do escândalo, basta que a ação conduza à ruína espiritual. Além disso, mesmo que a mulher esteja determinada [260] a pecar, ela não o faria se o outro homem não a induzisse, pois ela poderia arrepender-se de sua má intenção.

Argumento contra esta resolução: Tomar emprestado de alguém determinado a emprestar a juros exorbitantes não é pecado de escândalo; portanto, não o será no nosso caso. R. Negando o precedente, se falarmos fora do caso de necessidade ou causa razoável; e como isso não pode existir em relação à fornicação, portanto, quem a induz não pode, em caso algum, ser libertado do pecado de escândalo.

P: Existe pecado de escândalo no adorno feminino? **R**: Segundo São Tomás de Aquino, II-II, q. 169, art. 2, uma mulher que se adorna, seja para agradar ao marido, seja conforme exigido pela decência de sua pessoa e posição, não peca; pois todos têm o direito de se vestir de acordo com as exigências de sua posição e pessoa. Se ela se adorna com a intenção perversa de provocar luxúria, pecará gravemente. Se o faz por frivolidade e ostentação, será um pecado grave ou leve, conforme as

circunstâncias. Dizemos o mesmo quando o adorno é supérfluo, contanto que não seja excessivo, desonesto ou fora do costume de outras mulheres de sua classe. É apropriado distinguir dois tipos de adorno: um precioso, esmaltado com ouro e pedras preciosas, o outro imodesto. O primeiro é em si indiferente; pois, se não o fosse, não seria permitido a imperatrizes ou rainhas. O segundo é sempre ilícito e um pecado escandaloso, de acordo com a natureza do excesso.

P: É lícito às mulheres andarem com os seios à mostra?
R: Não; pois tal nudez incita grandemente a luxúria, e por isso elas são indignas de absolvição, devendo inclusive ser impedidas de receber a Sagrada Comunhão e expulsas das igrejas, como víboras que envenenam as almas com seus constantes escândalos. O mesmo se aplica àquelas que usam vestes transparentes e delicadas, que deixam sua nudez sempre à vista; e, em geral, a todo adorno que possa ofender a modéstia cristã ou incentivar o luxo e a ostentação mesquinhos, não apenas por causa do escândalo, mas porque tudo resulta de extravagância mesquinha, e pela qual [261] a vaidade das mulheres muitas vezes causa sérios danos a seus maridos, filhos, famílias e credores, e priva os pobres da devida assistência.

P: Uma mulher que prevê que será desejada de forma vergonhosa pode sair em público?
R: Há uma distinção: ou ela prevê que será desejada por sua beleza e qualidades naturais, e não por uma pessoa específica, mas em geral; ou prevê que será desejada por causa de seu adorno profano e vicioso. No primeiro caso, ela não é obrigada a ficar em casa, porque o perigo é remoto e, portanto, ela não é obrigada a evitá-lo. No segundo caso, ela deve moderar-se de acordo com sua posição e pessoa. Se ela prevê que será desejada de forma vergonhosa por alguém em particular ou por várias pessoas em um determinado lugar, como em um banquete, nesse caso ela deve ficar em casa e não ir a esse lugar, mesmo que possa fazê-lo convenientemente; porque a caridade exige evitar prejudicar o próximo quando isso pode ser feito sem prejuízo significativo.

P: É lícito aos príncipes cristãos permitirem prostitutas?
R: Sim, partindo do pressuposto da corrupção humana, os príncipes cristãos podem permiti-las onde as considerem necessárias para evitar males maiores,

designando-lhes um lugar separado e especial. Assim diz São Tomás de Aquino, II-II, q. 10, art. 11, com Santo Agostinho : "Ao manter prostitutas em assuntos da humanidade, perturbarás todos os assuntos dos homens."

P: É lícito alugar uma casa a essas mulheres?
R : Se a casa, devido à sua localização ou outras circunstâncias, fosse mais adequada para seus negócios sórdidos, ou se elas a solicitassem para fins nefastos, todos concordam que seria ilícito alugá-la para elas: porque, nesse caso, não é considerada indiferente, assim como não o seria se um quarto fosse solicitado para adultério. Mas se estivermos falando do aluguel da casa em geral e para habitação, é opinião comum que o proprietário pode concedê-lo; e dizemos o mesmo, se a necessidade o obrigar; porque o referido aluguel é em si indiferente; de modo que toda a malícia do pecado surge da vontade depravada de quem o pratica.

P: É lícito servir prostitutas como empregadas domésticas?
R : Estas podem ser de dois tipos: algumas que nem sempre se envolvem em condutas imorais, mas apenas ocasionalmente, e isso em segredo: É lícito servi-las em assuntos domésticos e tarefas indiferentes, nas quais os servos servem a outros senhores. Há outras prostitutas que vivem abertamente do comércio imoral, expostas ao uso lascivo de todos. É ilícito servi-las ou viver em sua companhia. O mesmo que dissemos sobre as empregadas desses dois tipos de mulheres deve ser entendido como aplicável às empregadas de outros senhores, que, se não tiverem uma senhora em sua casa, podem ser servidas em assuntos domésticos bons ou totalmente indiferentes. Mas se, dentro de suas próprias casas, mantiverem práticas desonestas ou outras práticas perversas e injustas, como se fossem prostitutas públicas, devem abandoná-las e de modo algum podem obedecer às suas ordens perversas.

P: Quem pinta imagens obscenas comete um grave pecado de escândalo?
R : Sim; porque mesmo que tais imagens não sejam completamente nuas, elas sempre servem para incentivar e provocar o amor imoral. Portanto, não é permitido, mas sim errado, tê-las em casa à vista de todos, mesmo que estejam cobertas com um véu ou guardadas sob o pretexto de decoração. Devem ser apagadas ou queimadas, a menos que alguma utilidade ou necessidade justifique pintá-las ou

mantê-las.

P: É lícito dar a outrem ocasião para pecar; por exemplo, um marido dar à sua esposa ocasião para a apanhar em adultério? Dizemos o mesmo de um senhor que deixa dinheiro ao alcance de um servo para testar a sua fidelidade?
R: Isso não é lícito, porque quem dá ocasião para pecar influencia o pecado, e o bem não provém do mal.

P: As danças são lícitas?
R: Embora as danças praticadas com a devida moderação e toda a seriedade cristã sejam lícitas, pois são ordenadas por sua natureza para revigorar o espírito, como outros divertimentos honestos, elas são ilícitas quando praticadas regularmente entre pessoas de sexos diferentes e com movimentos e passos menos honestos. Portanto, a menos que um lenço seja ao menos segurado entre as mãos das mulheres e dos homens para que não se toquem, esses divertimentos devem ser banidos, pois o contato entre homens e mulheres é contagioso. Caso contrário, nem os confessores podem absolver aqueles que dançam, nem os magistrados podem permitir tais danças.

O mesmo se deve dizer da profissão e da prática dos comediantes, e dos espetáculos e comédias, que são comumente, ou pelo menos frequentemente, apresentados por indivíduos venais e vis. Nossa resolução é comprovada na primeira parte. Danças, espetáculos e comédias são, por sua natureza, ordenados ao lazer dos homens; e como este é um fim honesto, dirigido pela virtude da Eutropélia, os meios mencionados também serão honestos por natureza. Assim diz São Tomás, II-II, q. 168, a. 3. Também é comprovado na segunda parte. As ações morais devem ser consideradas de acordo com a forma como são comumente praticadas, e de acordo com essa consideração, sua bondade ou malícia deve ser determinada. E como é certo, como atesta a experiência diária, que muitos abusos são cometidos em danças, espetáculos e comédias, tais ocupações e diversões devem ser consideradas ilícitas. Ouçamos o que o Doutor Angélico diz sobre essas, II-II, q. 169, art. 2, ad. 4. Si tamen operibus alicuius artis pluries aliqui male uterentur, quamvis de se non sint ilicitae, sunt tamen ab officio Principis a civitate extirpandae, secundum documenta Platonis. Se esta doutrina não reger as danças, os

espetáculos e as comédias destes tempos, dificilmente haverá arte à qual possa ser aplicada.

P. É legal mudar a vestimenta do próprio sexo pela do outro?
R. Com São Tomás 2. 2. q. 169 AC 2. anúncio. 5. De se vitiosum est, quod mulier utatur veste virili, aut e converso; et praecipue, quia hoc potest esse causa lasciviae. Potest também quando hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus: vel propter defectum alterius aliquid aliud huiusmodi. — “Por si, é vicioso que a mulher use veste masculina, ou o contrário; e especialmente porque isso pode ser causa de lascívia. Também pode acontecer sem pecado, por alguma necessidade, ou por motivo de ocultar-se de inimigos; ou por falta de outra peça semelhante.” — Segue-se, portanto, que tal movimento não é lícito, sem necessidade de intervenção ou justa causa.

P: O que deve fazer alguém que tenha levado outra pessoa ao pecado ou a tenha desviado do bem?
R: Se alguém levou alguém ao pecado por meio de falsa doutrina, violência ou engano, tem a justa obrigação de revelar-lhe a verdade, ensinando-lhe a sã doutrina, deixando-o livre e dissuadindo-o de todas as maneiras possíveis de pecar ou de se arrepender de seu erro. Além disso, tem a obrigação de reparar todos os danos temporais que possam ter ocorrido ao ofensor em consequência de sua falsa doutrina, violência ou engano, visto que foi a causa desses danos. Se a indução se deu apenas por mau exemplo ou simples súplica, tem a obrigação, por caridade, de afastar a pessoa do mal, mas não de reparar os danos temporais que possam ter resultado, porque a pessoa, por sua própria vontade e sem qualquer injustiça da parte de quem a induziu, consentiu no pecado.

Da mesma forma, se alguém desviou outrem do bem por meio da força ou do engano — por exemplo, impedindo-o de ingressar em uma ordem religiosa ou impondo-lhe falsidades —, terá a justa obrigação de indenizar todos os danos, tanto espirituais quanto temporais, causados, tanto ao seu próximo quanto à ordem religiosa à qual desejava pertencer. Pois,

embora a ordem possa não ter tido direito sobre o indivíduo, tem o direito de não ser injustamente privada dele. O sedutor, portanto, tem a obrigação, em primeiro lugar, de restaurar a honra da ordem religiosa lesada; e, em segundo lugar, de persuadir a pessoa seduzida a ingressar nela, ou de garantir que outra pessoa ingresse em seu lugar, com o seu livre consentimento. Contudo, aquele que seduziu a pessoa não terá essa obrigação se lhe faltar vocação e as demais qualificações necessárias. Se eles levaram a pessoa ao erro apenas por meio de súplicas ou persuasões que, embora não fossem falsas, não eram boas, eles serão obrigados por caridade a persuadi-la a entrar ou a remover o escândalo que causaram. Finalmente, se ele o retirou por uma causa justa, ele não será obrigado a nada; como se o fizesse atendendo à necessidade que seus pais tinham de sua ajuda.